كلود ليفي - ستروس
ترجمة: د. مصطفى صالح

الأنثروبولوجيا البنوية

توزيع دار الحوار

كلود ليفي - ستروس

الانتروبولوجيا البنيوية

الجزء الثاني

ترجمة:
د. مصطفى صالح

مراجعة:
وجيه أسعد

منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي

دمشق - ١٩٨٣

عنوان الكتاب بالفرنسية :

CLAUDE LEVIE - STRAUSS

de l'Aeadémie française

ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE DEUX

PLON, 1973

إلى أعضاء

مختبر الأنثروبولوجيا الاجتماعية

نظرات مستقبلية

الفصل الأول

مجال الانتروبولوجيا (١)

سيدي المدير .

أيها الزملاء الاعزاء ،

سيداتي ، سادتي ،

قبل عام ونيف ، في عام ١٩٥٨ ، انما أراد معهد فرنسا أن يخلق في أحضانه كرسياً للانتروبولوجيا الاجتماعية . إن هذا العلم من الانتباه الشديد الى أشكال الفكر التي نسميها خرافية عندما نعثر عليها بيننا ، بحيث لابد من أن يكون مباحاً لي أن أوجه تحية استهلالية إلى الخرافة : ألا تقوم خاصة الاساطير ، التي تشغل محلاً كبيراً في أبحاثنا ، على التذكير بماض زائل وتطبيقه بوصفه شبكة على بعد الحاضر ، لنكتشف فيه معنى حيث يتطابق الوجهان — التاريخي والبنيوي — اللذان يواجه بهما الانسان واقعه الخاص ؟ إذاً ، فليُسمح لي أيضاً ، في هذه الحالة التي تجتمع فيها ، برأيي ، جميع خصائص الاسطورة . بالاقتداء بها في محاولة لكشف معنى الشرف وعبرته ، هذا الشرف الذي أُوليته

---

(١) درس افتتاح كرسي الأنتروبولوجيا الإجتماعية ، ألقي في معهد فرنسا يوم الثلاثاء الواقع في ٥ كانون الثاني ١٩٦٠ . وقد نشر أولا ، برعاية معهد فرنسا ، في مجموعة دروسه الإفتتاحية ، تحت رقم ٣١ .

في أحداث ماضية يؤكد تأريخ مداولتكم فيها ، أيها الزملاء الاعزاء — بعودة الرقم (٨) الغريبة ، الموضح من قبلُ بعلم حساب فيثاغور ، وجدول الاجسام الكيميائية الدوري ، وقانون تناظر قناديل البحر — أن إحداث كرسي الانترولوبوجيا الاجتماعية المقترحة في عام ١٩٥٨ ، يبعث تقليداً لعلّي فقدت القدرة على الهرب منه حتّى لو كنت أرغب في ذلك .

كان السير جيمس جورج فرازر قد القى في جامعة ليفربول ، قبل خمسين سنة من قراركم البدئي ، درس افتتاح الكرسي الاول في العالم ، الذي سمي باسم الانتروبولوجيا الاجتماعية . وقبل خمسين سنة من ذلك التأريخ — أي قبل قرن من الآن — كان قد ولد ، في عام ١٩٥٨ ، رجلان — فرانز بواز واميل دوركهايم — ستقول الاجيال القادمة إنهما ، إن لم يكونا مؤسسي الانتروبولوجيا الاجتماعية كما نعرفها في أيامنا هذه ، على الاقل رئيسا الصناع الذين أشادوها ، الاول في أمريكا والثاني في فرنسا .

كان يجدر ذكر هذه الذكريات السنوية الثلاث وهذه الاسماء الثلاثة هنا . فاسم فرازر واسم بواز يتيحان الفرصة لي لادلي بشهادتي ، ولو بايجاز ، حول كل ماتدين به الانتروبولوجيا الاجتماعية للفكر الانجلو — امريكي ، وما أدين به شخصياً لهذا الفكر ، نظراً لانني تصورت أعمالي الاولى واعددتها باتصال وثيق معه . ولكن ليس ثمة مايدعو إلى الدهشة في أن يشغل دوركهايم مكاناً أكبر في هذا الدرس : فهو يجسد قوام مساهمة فرنسا في الانتروبولوجيا الاجتماعية ، مع أن ذكراه المئوية ، التي احتُفل بها احتفالاً مهيباً في بلدان أجنبية كثيرة ،

لم يفطن لها تقريباً أحد لدينا ولم تتميز أيضاً بأي احتفال رسمي (٢) .

كيف نشرح هذا الظلم بحقه ، الذي يُعتبر أيضاً ظلماً لنا ، إن لم يكن نتيجة صغرى لهذا العناد الذي يدفعنا إلى نسيان تاريخنا الخاص ، وحتى إلى النظر إليه « برعب » — حسب كلمة شارل ريموزا — هذا الشعور الذي يعرّض الانتروبولوجيا الاجتماعية اليوم إلى أن تفقد دوركهايم مثلما فقدت قبله غوبينو وديمونييه ؟

ومع ذلك ، أيها الزملاء الاعزاء ، فإن بعض الذين منكم تربطني بهم ذكريات بعيدة ، لن يكذبوني إذا ذكّرت بأن أصدقاءنا البرازيليين كانوا ، نحو عام ١٩٣٥ ، عندما يريدون شرح الاسباب التي كانت تدفعهم إلى اختيار بعثات فرنسية لانشاء جامعاتهم الاولى ، يذكرون دائماً اسمين . أولاً اسم باستور ، ثم اسم دوركهايم .

ولكننا إذ نخص دوركهايم بهذه الملاحظات ، نمتثل لواجب آخر . فربما لم يكن أحد ليتأثر ، أكثر من مارسيل موس ، بتحية تُوجه إليه في الوقت الذي توجه فيه إلى المعلم الذي كان تلميذه وأصبح خليفته .

لقد شغل مارسيل موس في معهد فرنسا ، من ١٩٣١ إلى ١٩٤٢ ، كرسياً مخصصاً لدراسة المجتمع ، وكان مرور القس موريس هاليفاكس في هذه المؤسسة قصيراً جداً بحيث يمكن دون مجانبة الحقيقة ، على مايبدو ، أن نعتبر أنكم ، باحداث كرسي للانتروبولوجيا الاجتماعية ، انما أردتم احياء كرسي موس . وحتى لانتعلق بهذا التخيل ، فان الذي يتحدث إليكم يدين ، على أية حال ، لفكر موس بأمور كثيرة .

---

(٢) جرى احتفال في السوربون في ٣٠ كانون الثاني ١٩٦٠ .

كان كرسي موس يسمى « علم الاجتماع » ، لأن موس ، الذي عمل كثيراً إلى جانب بول ريفيه ليجعل من الأتنولوجيا علماً معترفاً به ، لم يكن قد نجح في ذلك نجاحاً تاماً نحو العام ١٩٣٠ . ومع ذلك ، فلكي نؤكد الصلة بين دروسنا ، يكفي التذكير بأن الاتنولوجيا كانت تشغل في دروس موس مكاناً متزايداً دائماً ؛ وأنه كان ، منذ ١٩٢٤ ، يؤكد أن « مكان علم الاجتماع » هو « في الانتروبولوجيا » ؛ وأن موس كان في عام ١٩٣٨ ، إذا لم نكن مخطئين ، أول من أدخل كلمتي « الانتروبولوجيا الاجتماعية » في الترمينولوجيا الفرنسية . وربما لم يكن ليعدل عنهما اليوم .

* * *

لم يشعر موس قط ، حتى في أجرأ محاولاته ، أنه كان يبتعد عن خط دوركهايم . ولعلنا ندرك ، اليوم ، على نحو أفضل منه ، كيف أحسن تبسيط مذهب سلفه العظيم وتلطيفه ، دون أن يسيء إلى أمانة تأيدت مراراً عديدة . وهذا المذهب مافتيء يدهشنا بابعاده الجليلة ، وبنيته المنطقية القوية والمنظورات التي يفتحها على آفاق مايزال الكثير منها يتطلب الارتياد . وكانت مهمة موس انهاء البناء الضخم الذي برز من الارض عند عبور الصانع ، وتنظيم هذا البناء . فقد كان ينبغي طرد بعض الاشباح الغيبية ، التي كانت لاتزال تجر سلاسلها فيه ، ووضعه نهائياً في مأمن من رياح الجدل الباردة. ورعد الاقيسة المنطقية ، وبروق المفارقات . . . ولكنّ موس جنّب مدرسة دوركهايم أخطاراً أخرى .

كان دوركهايم على الارجح الاول الذي أدخل في علوم الانسان

شرط النوعية الذي سمح بتجديد استفاد منه معظم العلوم . — ولا سيما علم اللغة — في بداية القرن العشرين .

ففيما يخص أي صورة من صور الفكر والنشاط البشريين ، يتعذر أن نطرح أسئلة تتعلق بالطبيعة أو الاصل قبل تحديد هوية الظاهرات وتحليلها ، وقبل الكشف ، عن مدى كفاية العلاقات التي تربط فيما بينها لشرحها . كما يستحيل النقاش حول موضوع من الموضوعات وحول اعادة انشاء التاريخ الذي أنجبه ، بدون معرفة **ماهيته** ؛ وبعبارة أخرى ، بدون استيفاء قائمة تحديداته الداخلية .

غير أننا عندما نقرأ ثانية **قواعد المنهج السوسيولوجي** ، فليس بوسعنا أن نمتنع عن التفكير بأن دوركهايم طبق هذه المبادىء بشيء من التحيّز . فقد استند إليها ليؤلف الاجتماعي في مقولة مستقلة ، ولكن دون الانتباه إلى أن هذه المقولة الجديدة كانت تشتمل بدورها على جميع ضروب النوعيات المطابقة لمختلف الاوجه التي ندركه من خلالها . وقبل الجزم بأن المنطق واللغة والحقوق والفن والدين هي انعكاسات الاجتماعي ، ألم يكن من الاجدر انتظار أن تعمّق بعض العلوم الخاصة ، فيما يتعلق بكل من هذه المدونات ، صيغة تنظيمها ووظيفتها الفرقية ، متيحة بذلك فهم طبيعة العلاقات القائمة بينها ؟

يبدو لنا أن مفهوم الكلية في نظرية « الواقعة الاجتماعية الكلية » (التي حصلت بعد ذلك على شهرة كبيرة وأسيء فهمها جداً) . هو ، مع المجازفة بأن نُتهم بالتناقض ، أقل أهمية من الطريقة الفريدة التي يتصوره موس بها ، مورّقة ومؤلفة من عدد كبير من المستويات المتميزة والمتلاصقة . فكلية الاجتماعي تتجلى في التجربة ، بدلاً من ظهورها

بمثابة مسلمة : مرحلة ممتازة يمكن ادراكها على مستوى الملاحظة ، في مناسبات محددة تماماً ، عندما « تتحرك كلية المجتمع ومؤسساته » . على أن هذه الكلية لاتزيل الطابع النوعي للظاهرات ، التي تبقى « في آن واحد قانونية واقتصادية ودينية ، بل وجمالية ومورفولوجية » ، كما يقول موس في كتابه **محاولة في الهبة** ؛ بحيث تكمن (الكلية) في شبكة العلاقات الوظيفية القائمة بين جميع هذه المستويات .

هذا الموقف الاختباري الذي اتخذه موس يدل على تغلبه سريعاً على شعور النفور من الاستقصاءات الاتنوغرافية ، الذي كان دوركهايم قد بدأ يحس به . كان موس يقول : « إن المهم انما هو ميلانيزي هذه الجزيرة أو تلك . . . » . وفي مقابل المنظّر ، ينبغي أن تكون الكلمة الاخيرة للملاحظ ، وللمواطن الاصلي في مقابل الملاحظ . وأخيراً ، وراء تفسيرات المواطن الاصلي المعقلنة ــ والذي كثيراً مايجعل من نفسه ملاحظاً وحتى منظراً لمجتمعه الخاص ــ يُبحث ــ عن « المقولات اللاشعورية » التي كان موس قد كتب في مؤلفاته الاولى أنها حاسمة « في السحر ، كما في الدين ، وكما في علم اللغة » . وعليه ، فقد راح هذا التحليل في العمق يتيح لموس ، بدون أن يناقض دوركهايم (إذ كان ذلك على صعيد آخر) ، تجديد جسور ، قطعت أحياناً بغير حذر ، مع علوم الانسان الاخرى : مع التاريخ . نظراً لان الاتنوغرافي يضرب خيمته في الخاص ؛ وكذلك مع علم الاحياء وعلم النفس منذ الاقرار بأن الظاهرات الاجتماعية هي « اجتماعية أولاً ، ولكنها ، في الوقت نفسه ، فيزيولوجية ونفسية معاً » . وتكفي متابعة التحليل إلى درجة كافية للوصول إلى مستوى « يختلط فيه الجسم والروح والمجتمع » كما يقول موس أيضاً .

علم الاجتماع المتجسد على هذه الصورة ينظر إلى أناس كما يصفهم المسافرون والاتنوغرافيون الذين شاركوهم حياتهم مشاركة عابرة أو دائمة . فيعرضهم مندمجين في صيرورتهم التاريخية الخاصة ومقيمين في حيّز جغرافي مشخص . ويقوم « مبدأه وغايته . . . على فهم الزمرة الاجتماعية بأسرها وسلوكها بأكمله » ، على حد قول موس .

وإذا كان اللاتجسد أحد الاخطار التي كانت تترصد علم اجتماع دوركهايم ، فإن موس حماه بنجاح مماثل من خطر آخر هو الآلية . فكثيراً ماكان يظهر علم الاجتماع ، منذ دوركهايم – وحتى لدى عدد مس الناس الذين كانوا يحسبون أنفسهم متحررين من سيطرته المذهبية – على أنه حصيلة غارة تمت بسرعة على حساب التاريخ وعلم النفس وعلم اللغة والعلوم الاقتصادية والحقوق والاتنوغرافيا . ثم كان علم الاجتماع يكتفي باضافة حصيلته إلى ثمرات هذا السلب : فأياً كانت المسألة المطروحة عليه ، كان من المؤكد أنها ستلقى حلاً « سوسيولوجيا » جاهز الصنع .

ونحن مدينون بتجاوز ذلك ، إلى حد كبير ، إلى موس ، الذي يجب أن يُقرن اسم مالينوسكي باسمه . فقد أظهرا في وقت واحد – يساعد أحدهما الآخر دون ريب – ، موس بمثابة منظر ومالينوسكي بمثابة مجرب ، مايمكن أن تكون إقامة البرهان في العلوم الاتنولوجية . وقد أدركا بوضوح قبل غيرهما عدم كفاية التحليل والتشريح . فالوقائع الاجتماعية لاترتد إلى أجزاء متناثرة ، بل عاشها بشر ، وهذا الوعي الذاتي هو أحد صور واقعها ، شأنه في ذلك شأن خصائصها الموضوعية .

وفيما كان مالينوسكي يشيّد اسهام الاتنوغرافيا العنيد في حياة الاهالي*وفكرهم، كان موس يؤكد أن الجوهري هو « حركة الكل ، والمظهر الحي ، واللحظة العابرة التي يحس فيها المجتمع ويحس فيها الناس احساساً عاطفياً بأنفسهم وأوضاعهم ازاء الغير » . هذا التأليف الاختباري والذاتي يقدم الضمانة الوحيدة على أن التحليل السابق الذي شمل المقولات اللاشعورية ذاتها . لم يفوّت شيئاً .

وستبقى التجربة ، دون ريب ، وهمية إلى حد كبير : فلن نعرف أبداً ماإذا كان الآخر ، الذي لايمكن مع ذلك أن نمتزج به ، يصنع ، بدءاً من عناصر وجوده الاجتماعي ، تأليفاً يطابق التأليف الذي نعدّه مطابقة دقيقة . ولكن لايلزم المضي إلى هذا الحد ؛ يجب فقط – ولأجل ذلك يكفي الشعور الداخلي – أن يتعلق التأليف ، حتى لو كان تقريباً ، بالتجربة البشرية . وعلينا أن نتأكد من ذلك نظراً لأننا ندرس بشراً : وهذا مايسعنا القيام به لأننا بشر . طريقة موس في طرح المسألة وحلّها ، في كتابه **محاولة في الهبة** ، تؤدي إلى الاطلاع ، في ملتقى ذاتيتين ، على نمط الحقيقة ، النمط الاكثر قرباً ، الذي تستطيع علوم الانسان أن تطمح إليه عندما تواجه كمال موضوعها .

يجب ألاّ ننخدع بذلك : فهذا الذي يبدو جديداً كل الجدة ، كان ماثلاً كله لدى دوركهايم بصورة ضمنية . لقد أُخذ عليه غالباً أنه صاغ ، في القسم الثاني من كتابه **الأشكال الأولية** ، نظرية عن الدين على قدر كبير من الاتساع والشمول بحيث بدت أنها جعلت تحليل الاديان الاسترالية الدقيق ، الذي كان قد سبق هذه النظرية ومهّد لها ، يظهر بمظهر عديم الفائدة .

والمسألة هي أن نعرف ما إذا كان دوركهايم الانسان يستطيع

(*) الأهالي : les indigènes

الوصول إلى هذه النظرية ، لو لم يحاول مسبقاً أن ينضّد ، فوق التصورات الدينية المستمدة من مجتمعه الخاص ، تصورات أشخاص كان يؤكد وضوحهم التاريخي والجغرافي أنهم كانوا « آخرين » تماماً ، لاشركاء أو تابعين موثوقين . وهذا هو نهج الاتنوغرافي عندما يستطلع حالة الاشخاص المعنيين على الطبيعة ، لأنه – مهما توخّى الدقة والموضوعية – ليس هو ولا الآخر اللذين يعثر عليهما في خاتمة استقصائه. يستطيع في الاكثر أن يطمح ، بمطابقة نفسه هو على الآخر ، إلى استخلاص ما كان موس يسميه واقعات ذات عمل عام ، أثبت أنها أكثر اتصافاً بالكلية والواقعية .

كان موس ، باكمال قصد دوركهايم على هذه الصورة ، يحرر الانتروبولوجيا من التقابل الزائف ، الذي أشاعه مفكرون مثل ديلتي وشبنغلر ، بين الشرح في العلوم الفيزيائية والشرح في العلوم الانسانية . فالبحث عن الاسباب يفضي إلى تمثل تجربة ما ، ولكنها تجربة خارجية وداخلية في آن واحد . والقاعدة الشهيرة القائمة على « النظر إلى الواقعات الاجتماعية على أنها أشياء » تقابل النهج الاول ، وحسْبُ النهج الثاني أن يتحقق من صحته . والآن نتبين أصالة الانتروبولوجيا الاجتماعية : فهي تقوم على أن تكتشف لنفسها – بدلاً من مقابلة الشرح السببي بالفهم – موضوعاً يتصف في آن واحد بأنه بعيد جداً من الناحية الموضوعية ومشخص جداً من الناحية الذاتية ويمكن أن يستند شرحه السببي إلى هذا الفهم الذي ليس في نظرنا سوى صورة مكملة من صور البرهان . إن مفهوماً مثل مفهوم الاندماج العاطفي يوحي لنا بحذر كبير ، نظراً لانطوائه على لاعقلانية وصوفية مضافتين . فعندما نعبّر عن ضرورة برهان مكمّل ، نتخيل الانتروبولوجي ، بالاحرى ، على

غرار المهندس ، الذي يتصور آلة ويصنعها بسلسلة من العمليات العقلانية : ولا بدّ مع ذلك من أن تعمل ، فاليقين المنطقي لايكفي ، إن امكان تطبيق تجربة الآخر الداخلية على الذات ليس سوى وسيلة من الوسائل المتاحة للحصول على هذا الرضى الاختباري الاخير الذي تحس العلوم الفيزيائية والعلوم الانسانية بالحاجة إليه أيضاً : وربما كان ضمانة أكثر برهاناً .

* * *

ماهي ، اذاً ، الانتروبوجيا الاجتماعية ؟

لم يكن أحد ، على مايبدو لي ، أقرب إلى تعريفها ــ وإن كان ذلك باسلوب غير مباشر ــ من فرديناند دو سوسور ، عندما احتفظ ، وهو يعرض علم اللغة على أنه جزء من علم يتطلب النشوء أيضاً ، لهذا العلم باسم علم العلامات ، وعزا إليه موضوع دراسة هو حياة العلامات في قلب الحياة الاجتماعية . ومن جهة أخرى ، أفلم يكن يستبق موافقتنا عندما قارن ، في هذه المناسبة ، اللغة بـ « الكتابة ، وأبجدية الصم والبكم ، والطقوس الرمزية وأصول اللياقة ، والاشارات العسكرية ، الخ . » ؟ لن يجادل أحد في أن مجال الانتروبولوجيا الخاص يحوي على الاقل عدداً من هذه المنظومات ، منظومات العلامات ، ويضاف إليها كثير غيرها ، مثل اللغة الاسطورية والعلامات الشفهية والحركية التي تتألف منها مجموعة الطقوس ، وقواعد الزواج ومنظومات القرابة والقوانين العرفية وبعض أشكال المبادلات الاقتصادية .

نحن نتصور الانتروبولوجيا إذاً أنها الشاغل الحسن النية لهذا المجال من علم العلامات الذي لم يطالب به علم اللغة من قبل على أنه مجاله الخاص.

ونحن بانتظار أن تتكوّن ، فيما يخص بعض قطاعات هذا المجال على الاقل ، علوم خاصة داخل الانتروبولوجيا .

يجب ، مع ذلك ، توضيح هذا التعريف بطريقتين .

أولاً ، نبادر إلى الاعتراف بأن عدداً من الواقعات المذكورة يدخل كذلك في مجال بعض العلوم الخاصة : كالعلوم الاقتصادية والحقوق والعلوم السياسية . غير أن هذه العلوم تبحث بصورة خاصة أقرب الواقعات الينا ، أي تلك التي تبدو في نظرنا ذات فائدة ممتازة . ولنقل إن الانتروبولوجيا الاجتماعية تدرك هذه الواقعات في أبعد مظاهرها أو من زاوية تعبيرها الاعم . على أنها من وجهة النظر الاخيرة هذه ، لاتستطيع القيام بشيء مفيد ، مالم تتعاون مع العلوم الاجتماعية الخاصة تعاوناً وثيقاً . ولكن هذه العلوم لايمكن أن تطمح إلى العمومية إن لم يكن بفضل مؤازرة الانتروبولوجي ، القادر وحده على تزويدها بالاحصاءات والجداول التي يسعى لجعلها كاملة .

والصعوبة الثانية أشد خطورة لانه يمكن التساؤل ماإذا كانت جميع الظاهرات التي تهتم بها الانتروبولوجيا تتسم جيداً بسمة العلامات . وهذا واضح وضوحاً كافياً بشأن المشكلات التي ندرسها في أغلب الاحيان . فعندما نتأمل احدى منظومات المعتقدات ـ كالطوطمية ـ أو أحد أشكال التنظيم الاجتماعي ـ كالعشائر الاحادية النسب ، والزواج الثنائي الجانب ـ نتساءل : « ماالذي يعنيه كل ذلك ؟ » ولكي نجيب على السؤال نحاول أن نترجم إلى لغتنا قواعد محددة في الاصل بلغة مختلفة .

ولكن ، هل هذا هو شأن جوانب الواقع الاجتماعي الاخرى ، مثل مجموعة الادوات ، والتقنيات ، وأسلوبي الانتاج والاستهلاك ؟ ربما يبدو أننا هنا أمام أشياء محسوسة ، لاأمام علامات ـ من حيث أن

العلامة ، حسب التعريف الشهير لبيرس ، هي مايقوم مقام شيء ما بالنسبة لشخص ما » . مااللذي تنوب عنه ، إذاً ، بلطة حجرية ، وبالنسبة لمن ؟

إن الاعتراض لعلى شيء من القيمة . وهو يشرح نفور بعضهم من أن يقبل في مجال الانتروبولوجيا الاجتماعية ظاهرات تنتمي إلى علوم أخرى كالجغرافيا والتكنولوجيا. إن مصطلح الانتروبولوجيا الثقافية مناسب إذاً ، لتمييز هذا القسم من دراساتنا والتشديد على أصالته .

ومع ذلك ، نحن نعلم – والفضل في توضيح ذلك يعود لموس بالاتفاق مع مالينوسكي – أن هذه المجالات ، ولا سيما في المجتمعات التي نهتم بها وفي غيرها أيضاً ، تظهر بمظهر مشبع بالدلالة . ومن هذا الجانب فهي تعنينا إلى درجة كبيرة .

وأخيراً ، إن القصد الشامل الذي يوجّه أبحاثنا يحوّل موضوعها تحويلاً كبيراً . فبعض التقنيات التي ننظر اليهاعلىانفراد قد تبدوعلى أنها معطى خام ، أو إرث تاريخي أو نتيجة تسوية بين حاجات الانسان وضغوط البيئة . ولكنها عندما تأخذ مكانها في هذا الجرد العام للمجتمعات الذي تسعى الانتروبولوجيا إلى وضعه ، تظهر بمظهر جديد ، نظراً لاننا نتخيلها على أنها معادل ولعدد الاختيارات التي يبدو أن كل مجتمع يقوم بها (لغة ملائمة يجب أن تجرّد من صفاتها الذاتية) بين ممكنات ستوضع قائمة بها . وبهذا المعنى ندرك أن بلطة حجرية معينة يمكن أن تكون علامة : فهي في قرينة محددة ، تحل ، في نظر ملاحظ قادر على أن يفهم استعمالها ، محل أداة مختلفة يستخدمها مجتمع آخر للغايات نفسها .

ومنذ ذلك الحين ، حتى أبسط التقنيات القائمة في مجتمع بدائي ما

تكتسي طابع منظومة يمكن تحليلها بعبارات منظومة أعم . وطريقة الاحتفاظ ببعض عناصر هذه المنظومة واستبعاد بعضها الآخر ، تسمح بتصور المنظومة المحلية على أنها مجموعة اختيارات ذات دلالة ، تنسجم مع اختيارات أخرى أو تتنافر معها ، وكل مجتمع ، أو كل عهد من عهود تطوره ، وجد نفسه مدفوعاً للقيام بها .

*

إن الانتروبولوجيا الاجتماعية ، إذ تطرح طبيعة موضوعها الرمزية ، لاتنوي إذاً أن تنفصل عن الوقائع . فكيف تفعل ذلك ، مادام الفن ، حيث كل شيء عبارة عن علامة ، يستعمل وسائط مادية ؟ لاتتسنى دراسة آلهة ونحن نجهل صورها ، ولا طقوس بدون تحليل الاشياء والمواد التي يصنعها المقدّس أو يستعملها ؛ ولا قواعد اجتماعية بمعزل عن الاشياء التي تطابقها . فلا تنحصر الانتروبولوجيا الاجتماعية في قسم من مجال الاتنولوجيا ؛ ولا تفصل بين ثقافة مادية وثقافة روحية . وهي في المنظور الخاص بها -- والذي سيترتب علينا تحديده — توجه اليهما الاهتمام ذاته . يتواصل الناس برموز وعلامات ؛ وفي الانتروبولوجيا ، التي هي حديث الانسان مع الانسان ، كل شيء رمز وعلامة ، أو يطرح نفسه على أنه وسيط بين ذاتين .

بهذا الاعتبار ازاء الموضوعات والتقنيات ، وباليقين كذلك بأن العمل ينصب على الدلالات ، فان مفهومنا للانتروبولوجيا الاجتماعية يبعدنا بصورة محسوسة عن راد كليف -- براون الذي بذل جهوداً كبيرة -- حتى وفاته في عام ١٩٥٥ -- لكي يضفي الاستقلال على أبحاثنا .

الانتروبولوجيا الاجتماعية ، بحسب آراء المعلم الانجليزي الواضحة تماماً على نحو مدهش ، ، علم استقرائي يلاحظ ــ شأنه في ذلك شأن العلوم الاخرى ــ واقعات ويضع فرضيات ، ويُخضع هذه الفرضيات لمراقبة التجربة بهدف اكتشاف القوانين العامة ، قوانين الطبيعة والمجتمع . فهي ، إذاً ، تفترق عن الاتنولوجيا التي تحاول اعادة انشاء ماضي المجتمعات البدائية ، ولكن باستخدام وسائل وطرق عارضة جداً بحيث لاتستطيع تقديم أية معرفة للانتروبولوجيا الاجتماعية .

كان هذا التصور ، عند صياغته نحو عام ١٩٢٠ ــ يوحي من تفريق دوركهايم بين circumfusa و praeterita ــ يعبر عن رد فعل ملائم ضد أخطاء المدرسة الانتشارية . ولكن « التاريخ التخميني » ــ كما كان يقول راد كليف ــ براون ، وليس بدون استخفاف ــ حسّن مناهجه منذ ذلك الحين وهذّبها ، ولا سيما بفضل التنقيبات الطبقاتية ، وادخال الاحصاء في علم الآثار ، وتحليل غبار الطلع واستعمال الفحم ١٤ ، وكذلك بفضل التعاون المتزايد بين الاتنولوجيين وعلماء الاجتماع ، من جهة ، وعلماء الآثار ومؤرخي ماقبل التاريخ ، من جهة أخرى . وعلى ذلك يمكن التساؤل عما إذا كان حذر راد كليف ــ براون من الصياغات التاريخية الجديدة لايطابق مرحلة من مراحل التطور العلمي سرعان ماتمّ تجاوزها .

وعلى عكس ذلك ، فان عدداً منا يحافظون ، بصدد مستقبل الانتروبولوجيا الاجتماعية ، على آراء أكثر تواضعاً من تلك التي شجعتها طموحات راد كليف ــ براون الكبيرة . فأولئك يتصورون الانتروبولوجيا ، ليس على غرار العلوم الاستقرائية حسبما كان الناس يتصورونها في القرن التاسع عشر ، بل بالاحرى على نحو علم تصنيف ،

هدفه تعيين الانواع وفهرستها ، وتحليل أجزائها التي تتألف منها ، والبرهان على الارتباطات بينها . وما لم يتم انجاز هذا العمل التمهيدي — الذي لايسعنا أن نخفي أنه ماكاد يكون مطروقاً — فان المنهج المقارن الذي نادى به راد كليف — براون يتعرض في الواقع إلى خطر أن يراوح في مكانه : فاما أن المعطيات التي ننوي مقارنتها متجاوزة جداً ، جغرافيا أو تاريخياً ، بحيث لن نكون متأكدين أبداً من أننا أمام ظاهرات متميزة ؛ وإما أنها شديدة التنافر . وتصبح المقارنة غير مشروعة لأنها تقارب بين أشياء تتعذر مقارنتها .

كان من المسلم به ، حتى هذه السنوات الاخيرة ، أن المؤسسات الارستقراطية في بولينيزيا كانت واقعات دخلت حديثاً ، وما يكاد تاريخها يرقى إلى عدة قرون ، وتدين بوجودها إلى زمر صغيرة من الغزاة القادمين من مكان آخر ، وإذا بقياس النشاط الاشعاعي المتخلف عن بقايا عضوية من مصدر ميلانيزي وبولينيزي يكشف أن الفارق بين تاريخي احتلال المنطقتين أصغر مما كان مفروضاً ، الامر الذي يوجب أن تتغير التصورات في الوقت نفسه حول طبيعة النظام الاقطاعي ووحدته ؛ لاننا لانستبعد ، منذ أبحاث غيار الجيدة ، أن يكون النظام الاقطاعي سابقاً على وصول الغزاة ، على الاقل في هذا الجزء من العالم ، كما لانستبعد إمكان نشأة بعض أشكال الاقطاعية في مجتمعات بسيطة مؤلفة من بستانيين .

إن اكتشاف فن إيفيه في افريقيا ، الذي يضاهي في دقته وبراعته فن النهضة الاوروبية ، ولكنه على الارجح أسبق منه بثلاثة قرون أو أربعة ، والذي يتأخر بدوره في افريقيا نفسها عن فن الحضارة المسماة حضارة نوك ، يؤثر في الفكرة التي يمكن أن نكوّنها عن الفنون الحديثة

والثقافات المطابقة ، في افريقيا السوداء ، التي يستهوينا حالياً أن نرى فيها نسخاً فقيرة تظهر بمظهر بسيط ، نسخاً من أشكال فن وحضارات رفيعة .

لعل الايجاز في « ماقبل تاريخ » العالم القديم والاطالة في « ماقبل تاريخ » العالم الجديد — الذي يسمح الفحم ١٤ ببحثه — يقودان إلى القول إن الحضارات التي تطورت على جانبي المحيط الهادي كانت أيضاً أكثر تماثلاً مما يبدو . وإلى فهمها على نحو مختلف في حال النظر إلى كل منها على حده .

ينبغي الاهتمام بواقعات من هذا النوع قبل التصدي لاي تصنيف أو مقارنة ذلك أننا إذا تعجلنا في افتراض تجانس المجال الاجتماعي وعللنا النفس بالوهم القائم على امكان مقارنته مباشرة بجميع جوانبه وجميع مستوياته ، نفسح المجال لاغفال الاساسي . وسننسى أن الاحداثيات المطلوبة لتحديد ظاهرتين متشابهتين جداً حسب الظاهر ليست هي ذاتها دائماً نوعاً وعدداً ؛ وسنتخيل أننا نصيغ قوانين الطبيعة الاجتماعية ، في حين أننا نقتصر على وصف بعض الخصائص السطحية أو على الاعلان عن ضروب من تحصيل الحاصل .

الاستهانة بالبعد التاريخي ، بحجة نقص الوسائل اللازمة لتقديره ، إن لم يكن بصورة تقريبية ، يقود إلى الاكتفاء بعلم اجتماع مخلخل ، تبدو فيه الظاهرات مفصولة عن ركائزها ، فثمة قواعد ومؤسسات ، حالات وسيرورات ، تبدو طافية في فراغ تبذل الجهود لمدّ شبكة بارعة من العلاقات الوظيفية فيه . ويستغرق القائمون بها استغراقاً تاماً في هذا العمل ؛ وينسون الناس الذين تستقر في أذهانهم هذه العلاقات ،

ويهملون ثقافتهم المشخصة ، ويجهلون المكان الذي أتوا منه وما هم عليه .

في الواقع لايكفي امكان تسمية بعض الظاهرات اجتماعية لكي تسارع الانتروبولوجيا فتختص بها . كان اسبيناس ، أحد هؤلاء المعلمين الذين نسمح لانفسنا بنسيانهم ، مصيباً بالتأكيد ، من وجهة نظر الانتروبولوجيا الاجتماعية ، عندما أنكر أن يكون للتكوّنات ، المجردة من الاصول البيولوجية ، عامل الحقيقة نفسه الذي تنطوي عليه التكوّنات الاخرى . فقد كتب في عام ١٩٠١ (ص ٤٧٠) : « إن إدارة شركة خطوط حديدية كبيرة ، ليست واقعاً اجتماعياً . . . ولا الجيش كذلك » .

الصيغة مبالغ فيها ، نظراً لان الادارات تشكل موضوع دراسات متعمقة في علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي وعلوم خاصة أخرى ؛ ولكنها تساعدنا على توضيح الفرق الذي يفصل الانتروبولوجيا عن العلوم السابقة : ذلك أن الواقعات الاجتماعية التي ندرسها تظهر في مجتمعات ، كل منها **كائن تام** ، **ومشخص وموصل** . ولا ننس أبداً أن المجتمعات القائمة هي نتيجة تحولات كبيرة طارئة على الجنس البشري في بعض عهود ماقبل التاريخ وفي بعض الاماكن من الارض ، وأن سلسلة متصلة من الاحداث الواقعية تصل هذه الواقعات بتلك التي نستطيع أن نلاحظها .

ان هذا الاتصال الزماني والمكاني بين نظام الطبيعة ونظام الثقافة ، الذي ألح عليه اسبيناس بلغة مختلفة عن لغتنا (فوجدنا أحياناً صعوبة في فهمه لهذا السبب) ، يبرر نظرة بواز ذات المنحنى التاريخي ويشرح السبب الذي يدعو الانتروبولوجيا ، حتى الاجتماعية ، لاعلان تضامنها مع الانتروبولوجيا الفيزيائية التي تراقب الاولى اكتشافاتها بشيء من

النهم . ذلك أننا نعلم جيداً ، حتى لو وجب عزل الظاهرات الاجتماعية عزلاً مؤقتاً عن الباقي ومعالجتها كما لو كانت تنتمي إلى مستوى نوعي ، أن نشوء الثقافة سيبقى من الناحيتين الواقعية والحقوقية لغزاً في نظر الانسان مالم يتوصل إلى أن يحدد ، على المستوى البيولوجي ، تغيرات بنية الدماغ و تغيرات عمله ، الدماغ الذي كانت الثقافة نتيجته الطبيعية واسلوبه الاجتماعي في الادراك معاً ، صانعاً في الوقت نفسه البيئة بين الذاتية اللازمة لكي تتلاحق تحولات تشريحية وفيزيولوجية بالتأكيد ، ولكنها لايمكن أن تُحدَّد أو تُدرس بالرجوع إلى الفرد فقط .

* * *

لعل هذا الجهر بالرأي التاريخي يبعث على الدهشة ، لانه أخذ علينا أحياناً عدم تأثرنا بالتاريخ ، وتخصيص مكان ثانوي له في أعمالنا . نحن لانمارس التاريخ غير أننا حريصون على الاحتفاظ له بحقوقه . ونحن نعتقد مع ذلك أن ليس ثمة أخطر ، في هذه الفترة من التكوّن حيث تجد الانتروبولوجيا الاجتماعية نفسها ، من توفيقية مضطربة قد تحاول الايهام بعلم تام تخلط المهامّ وتمزج البرامج .

يتفق والحالة هذه أن التجريب في الانتروبولوجيا يسبق الملاحظة والفرضية معاً . وتقوم احدى أصالات المجتمعات الصغيرة التي ندرسها على أن كلاً منها يؤلف تجربة جاهزة ، نظراً لبساطته النسبية وقلة عدد المتغيرات المطلوبة لشرح سير عماه . غير أنها ، من جهة أخرى ، مجتمعات حية ولا نملك الوقت ولا الوسائل للتأثير فيها . أما بالنسبة إلى العلوم الطبيعية ، فاننا نستفيد من مزية ونعاني من محذور : ذلك أننا نجد تجاربنا معدّة سابقاً ، ولكن التحكم بها متعذر . إنه لامر طبيعي ،

إذاً ، أن نحاول الاستعاضة عنها بأنماط ، أي أنظمة رموز تحافظ على الخصائص التي تميز التجربة ، ولكننا نملك القدرة على معالجتها ، خلافاً للتجربة .

غير أن جرأة مثل هذا النهج يتم تعويضها بتواضع الملاحظة ، ويمكن القول تقريباً بعبودية الملاحظة كما يمارسها الانتروبولوجي وإذ يغادر الانتروبولوجي بلده ، ومنزله خلال فترات طويلة ، ويتعرض للجوع والمرض وأحياناً للخطر ، ويهجر عاداته ومعتقداته وقناعاته إلى تدنيسية يصبح متواطئاً معها حين يقبل ، دون قيد عقاي ولا فكرة خافية، صور حياة مجتمع غريب ، فانه يمارس الملاحظة التامة ، الملاحظة التي لاشيء بعدها ، إن لم يكن استغراق الملاحظ استغراقاً نهائياً – وهذا مجازفة – في موضوع ملاحظته .

إن هذا التناوب الايقاعي بين منهجين – الاستنتاجي والاختباري – وتصلبنا في ممارستهما كليهما بشكل متطرف وممحص ، يمنحان الانتروبولوجيا الاجتماعية خاصتها المميزة بين فروع المعرفة الاخرى . إنها ، من بين سائر العلوم ، هي العلم الوحيد بالتأكيد الذي يجعل من الذاتية الاكثر صميمية وسيلة برهنة موضوعية . ذلك أنها لواقعة موضوعية على وجه الدقة أن يصبح الفكر ذاته ، الذي استسلم للتجربة وترك نفسه للتجربة تسوّيه ، مسرح عمليات عقلية لاتاغي السابقة ، غير أنها تحوّل التجربة إلى نمط جاعلة من بعض العمليات الاخرى أمراً ممكناً . وأخيراً ، إن التماسك المنطقي لهذه العمليات الاخيرة يستند إلى صدق الشخص ونزاهته ، ذلك الشخص الذي يستطيع أن يقول مثل الطير الرائد موضوع الاسطورة : « لقد كنت هناك وحدث لي الشيء الفلاني – وستعتقدون أنتم أنكم هناك » ، وينجح فعلاً في نقل هذه القناعة .

غير أن هذا الترجح المستمر بين النظرية والملاحظة يقتضي بقاء المستويين متميزين دائماً ، وكذلك الشأن ، على مايبدو لي ، فيما يتعلق بالتاريخ : حسبما يكون المقصود أن يقتصر المرء على علم السكون أو علم الحركة ، على نظام البنية أو نظام الحدث ، تاريخ المؤرخين غني عن الدفاع عنه ، ولا يعني أننا نهاجمه أيضاً عندما نقول (كما يقبل به بروديل) إن ثمة زمناً طويلاً إلى جانب زمن قصير ، وإن بعض الواقعات ذات علاقة بزمن احصائي لاينعكس ، وإن بعضها الآخر ذو علاقة بزمن آلي ينعكس ، وإن فكرة تاريخ بنيوي لاتنطوي على شيء يمكن أن يصدم المؤرخين . إن تاريخ المؤرخين والتاريخ البنيوي يسيران جنباً إلى جنب ، ولا تناقض في أن يحدث تاريخ الرموز والعلامات تطورات غير متوقعة ، مع أنها تستعمل توافيق بنيوية محدودة العدد . ففي المشكال : يعطي تركيب بعض العناصر المتماثلة ، نتائج جديدة دائماً . ولكن مفاد ذلك هو أن تاريخ المؤرخين ماثل فيه — ولو في تعاقب الدفعات التي تسبب عمليات اعادة تنظيم البنية — وأن الفرص غير متوفرة عملياً لظهور الترتيب نفسه مرتين .

إذاً ، لسنا نفكر بأن نستعيد بصورته الاولى ماورد في **محاضرات في علم اللغة العام** من تمييز بين المجال التزامني والمجال التزمني بشكله الاول ، ونقصد بذلك وجهة النظر ذاتها التي تبناها مذهب سوسور والتي ابتعدت عنها البنيوية الحديثة تماماً ، مع تروبتسكوي وجاكوبسون ؛ وهي كذلك وجهة النظر التي تُظهر بعض الوثائق الحديثة بصددها كيف تمكن منشئو **المحاضرات** أحياناً من تحريف فكر المعلم وتبسيطه .

يرى منشئو **المحاضرات في علم اللغة العام** أن ثمة تعارضاً مطلقاً

بين فئتين من الواقعات : فئة قواعد اللغة ، والتزامني ، والشعوري ، من جهة . وفئة علم الاصوات ، والتزمني ، واللاشعوري ، من جهة أخرى . والتماسك المنطقي مقصور على المنظومة الشعورية وحدها ؛ وأما المنظومة – التحتية اللاشعورية فدينامية وغير متوازنة ومكونة معاً من ارث الماضي ونزعات مستقبلية غير منجزة بعد .

ذلك أن سوسور لم يكن قد اكتشف بعدُ وجود عناصر فرقية وراء الوحدة الصوتية . وعلى صعيد آخر يمثل موقفه مقدماً ، بصورة غير مباشرة ، موقف راد كليف – براون ، المقتنع بأن البنية تدخل في مجال الملاحظة الاختبارية ، في حين انها تقع وراء ذلك . وهذا الجهل ببعض الوقائع الخفية يقود كلاً منهما إلى نتائج متعارضة . ويبدوان سوسور ينكر وجود بنية حيثما لاتكون معطاة بصورة مباشرة ؛ وراد كليف – براون يؤكد ذلك ، ولكنه ، إذ يراها حيث لاتكون موجودة ، يجرد مفهوم البنية من قوته وقيمته .

نعرف اليوم ، في الانتروبولوجيا كما في علم اللغة ، أن التزامني يمكن أن يكون لاشعورياً كالتزمني . وبهذا المعنى يقل الفارق بين الاثنين .

ومن جهة أخرى ، تطرح **محاضرات علم اللغة العام** علاقات تعادل بين الصوتي والتزمني والفردي ، التي تؤلف مجال الكلام ؛ وبين النحوي والتزامني والجماعي التي تدخل في مجال اللسان . ولكننا تعلمنا من ماركس أن التزمني يمكن أن يكون أيضاً في الجماعي ، ومن فرويد ، أن النحوي يمكن أن يتم داخل الفردي بالذات .

منشئو **المحاضرات** وراد كليف – براون لم يدركوا ادراكاً كافياً أن تاريخ منظومة العلامات يشتمل على تطورات منطقية ، تتعلق

بمستويات تبنين مختلفة ويجب عزلها قبل كل شيء . فلو وجدت منظومة شعورية لما أمكن أن تنتج الا عن نوع من « الجدل المعتدل » بين عدد كبير من المنظومات اللاشعورية التي تتعلق كل منها بجانب أو بمستوى من مستويات الواقع الاجتماعي . غير أن هذه المنظومات ، والحالة هذه ، لاتتطابق في بنياتها المنطقية ولا في انتمائها التاريخي . بل تبدو منكسرة على بعد زمني سماكته تمنح التزامن قوامه ، وما لم يتوفر ذلك فقد ينحل التزامن إلى ماهية دقيقة ، شبح الواقع .

لعلنا إذن لانتقدم كثيراً إذا أوحينا بأن تعليم سوسور ، في تعبيره الشفوي ، ماكان ممكناً أن يكون بعيداً جداً عن الملاحظات العميقة التي سجلها دور كهايم ؛ ومع أنها نشرت في ١٩٠٠ (ص ١٩٠) ، تبدو أنها مكتوبة اليوم : « إن الظاهرات المتعلقة بالبنية تنطوي ، دون شك ، على ماهو أكثر استقرارا من الظاهرات الوظيفية ؛ غير أنه لايوجد بين فئتي الوقائع سوى فروق في الدرجة . فالبنية نفسها موجودة في الصيرورة . . . وهذه البنية تتشكل وتتحلل باستمرار ؛ فهي الحياة التي توصلت إلى درجة معينة من التماسك ؛ وتمييزها من الحياة التي تنشأ هي منها ، أو الحياة التي تحددها ، يعادل فصل أشياء متلازمة . »

* * *

والحقيقة أن طبيعة الواقعات التي ندرسها هي ، التي تدفعنا إلى تمييز مايرتبط من هذه الواقعات بالبنية وما ينتمي منها إلى الحدث . ومهما كانت أهمية المنظور التاريخي ، فاننا لانتمكن من بلوغه إلاّ في أجَل : أي بعد أبحاث طويلة ، ليست دائماً من شأننا ، كما يبرهن على ذلك قياس النشاط الاشعاعي ودراسة غبار الطلع . وبالمقابل فان

تنوع المجتمعات البشرية وعددها ـ عدة آلاف في نهاية القرن التاسع عشر ـ يظهرانها لنا كأنها منتشرة في الحاضر . ولا شيء يدعو إلى الدهشة إذا تبنينا منهج **التحولات** بدلاً من منهج الحساب **التفاضلي** ، استجابة لما يتطلبه الموضوع .

في الواقع ، ثمة علاقة وثيقة بين مفهوم التحول ومفهوم البنية ، تشغل مكاناً كبيراً في أعمالنا . ولقد أدخلها راد كليف ـ براون في الانتروبولوجيا الاجتماعية مستلهماً أفكار مونتسكيو وسبنسر ؛ وكان يستعين بها في تعيين الطريقة المستديمة لاتصال الافراد والفئات الاجتماعية داخل الهيئة الاجتماعية . وعلى ذلك ، فالبنية في نظره تدخل في فئة الواقعة ؛ وهي معطاة في ملاحظة كل مجتمع خاص . هذه النظرة تنشأ ، دون شك ، من تصور معين للعلوم الطبيعية ، ولكنها ربما فقدت حظوتها بعد ذلك لدى أمثال كوفييه .

واليوم ، لايتمكن أي علم من النظر إلى البنيات المتعلقة بمجاله على أنها تؤول إلى ضرب من الترتيب ، أي كان ، لاجزاء أي كانت . فليس ثمة من ترتيب يتصف بأنه بنية إلا الترتيب الذي يستجيب لشرطين اثنين : إنه منظومة يسودها ترابط داخلي : وهذا الترابط ، المغلق أمام ملاحظة منظومة منفردة ، يظهر في دراسة التحولات ، التي تساعد في العثور على خصائص مماثلة في منظومات مختلفة في الظاهر . وكما كتب غوته :

« إن جميع الاشكال متشابهة ، وليس أي شكل منها يماثل الاشكال الاخرى بحيث أن جوقتها تقود إلى قانون خفي . »

إن تقارب المنظورات العلمية على هذا النحو مشجع جداً لعلوم

العلامات التي تشكل الانتروبولوجيا الاجتماعية قسماً منها ، نظراً لان العلامات والرموز لاتتمكن من القيام بدورها مالم تنتم إلى منظومات محكومة بقوانين داخلية من التضمين والاستبعاد ، ولان خاصةأي منظومة للعلامات تكمن في امكانتحولهاوبعبارةأخرى**امكان ترجمتها**، إلى لغة منظومة أخرى بواسطة عدد من الابدالات . فأن يكون ثمة امكان لان ينشأ مثل هذا التصور في علم الاحاثة ، ذلك أمر يحث الانتروبولوجيا الاجتماعية على أن تتغذى بحلم غامض : فهي تنتمي إلى العلوم الانسانية ، واسمها يدل بما يكفي على هذا الانتماء ؛ ولكنها ، إذا كانت تدعن لان تتطهر بالقرب من العلوم الاجتماعية ، فلأنها لاتقنط من أن تُبعث يوم الحساب ، بين العلوم الطبيعية .

لنحاول أن نظهر بمثالين كيفية قيام الانتروبولوجيا الاجتماعية بتبرير برنامجها .

إننا نعرف الوظيفة التي يقوم بها تحريم سفاح المحارم في المجتمعات البدائية . إن هذا التحريم ، إذ يلقي إذا صح القول ، بالاخوات والبنات خارج الزمرة الاجتماعية القائمة على القرابة بالدم ، وإذ يخصص لهن أزواجاً من زمر أخرى ، يعقد بين هذه الزمر الاجتماعية الطبيعية روابط مصاهرة ، هي الاولى التي يمكن أن نصفها بأنها اجتماعية . وهكذا فان تحريم سفاح المحارم يؤسس المجتمع البشري ، بل ، بمعنى من المعاني ، هو المجتمع ذاته .

وما تم اعتماد الطريقة الاستقرائية لتبرير هذا التفسير . فكيف كان سيتسنى القيام بذلك والامر يتعلق بظاهرات ذات ارتباط كلي ، ومع ذلك تبتكر المجتمعات المختلفة بينها شتى أنواع الاتصالات الغريبة ؟

يضاف إلى هذا أن الامر لايتعلق هنا بواقعات ، بل بدلالات . فالمسألة التي طرحناها على أنفسنا هي مسألة **معنى** تحريم سفاح المحارم (أي ماكانوا يطلقون عليه في القرن الثامن عشر « روحه ») ، لا **نتائج** هذا التحريم ، الحقيقة أو الوهمية . كان يجب إذاً ، فيما يخص مدونات القرابة وقواعد الزواج المطابقة ، تحديد خاصتها المنظومية . ولم يكن ذلك ممكناً إلا ببذل جهد اضافي يقوم على اعداد منظومة لهذه المنظومات ويضعها فيما بينها في علاقة تحول . ومنذئذ ، فان ما لم يكن بعد سوى فوضى هائلة ، ، كان ينتظم على صورة قواعد لغوية : أي بيان يفرض بجميع الطرق التي يمكن تصورها إقامة منظومة مبادلة ، والمحافظة عليها .

نحن عند هذه النقطة من المسألة . والآن ، كيف العمل للاجابة عن السؤال التالي ، سؤال كلية هذه القواعد في جملة المجتمعات البشرية، بما فيها المجتمعات المعاصرة ؟ حتى لو لم نعرّف تحريم سفاح المحارم على طريقة الاستراليين والهنود الامريكيين ، فهو موجود بيننا أيضاً ، ولكن هل مازال يقوم بالوظيفة نفسها ؟ لعلنا تمسكنا به لاسباب مختلفة جداً ، مثل الاكتشاف المتأخر للنتائج الضارة التي يسفر عنها الزواج بين أقرباء الدم ، ولعل هذه المؤسسة أيضاً أصبحت – كما كان يظن دوركهايم – لاتقوم لدينا بدور ايجابي ، وبقيت مجرد أثر من المعتقدات المهجورة ، الراسخة في الفكر الجماعي ، أو بالاحرى ، أفليس مجتمعنا ، وهو حالة خاصة من نوع أوسع ، مشروط ، كالمجتمعات الاخرى كلها ، بالنسبة لتماسكه ووجوده ذاته ، بشبكة – أصبحت لدينا مضطربة وفي منتهى التعقيد – من الصلات بين الاسر القائمة على القرابة بالدم ؟ وفي حالة الايجاب ، هل ينبغي التسليم بأن الشبكة متجانسة بجميع

أجزائها ، أو هل ينبغي التعرف فيها على نماذج بنيات مختلفة بحسب البيئات والمناطق ومتغيرة تبعاً للتقاليد التاريخية المحلية ؟

إن هذه المشكلات أساسية في الانتروبولوجيا ، نظراً لان الجواب الذي ستقترن به سيبت في الطبيعة الداخلية للواقعة الاجتماعية وفي درجة مطاوعتها . غير أن البت بواسطة مناهج مقتبسة من منطق ستيورات ميل متعذر والحالة هذه . فنحن لانستطيع تغيير العلاقات المعقدة التي يفترضها مجتمع معاصر — على الاصعدة التالية : التقني والاقتصادي والمهني والسياسي والديني **والبيولوجي** — وقطعها وتجديدها حسب مشيئتنا ، أملاً في اكتشاف العلاقات الضرورية لوجود المجتمع بوصفه كذلك ، والعلاقات التي يتمكن من الاستغناء عنها عند اللزوم .

ولكننا قد نستطيع أن نختار من المنظومات الزواجية ! التي تتضح فيها وظيفة المبادلة ، أشدها تعقيداً وأقلها استقراراً ؛ وأن نصنع أنماطاً عنها في المختبر ، لتحديد كيفية عملها عندما تنطوي على عدد متزايد من الافراد ؛ وأن نبدل أيضاً أشكال أنماطنا أملاً في الحصول على أنماط من النموذج ذاته ، وإنما أشد تعقيداً وأكثر بعداً عن الاستقرار أيضاً . . . وعندئذ نقارن دورات المبادلة الجارية بهذه الصورة بأبسط الدورات التي تتسنى ملاحظتها ميدانياً ، في المجتمعات المعاصرة ، مثلاً في المناطق المتميزة بجماعات منعزلة صغيرة الحجم ، ونحاول بواسطة الانتقالات المتعاقبة من المختبر إلى الميدان ومن الميدان إلى المختبر ، أن نسدّ الفراغ تدريجياً بين سلسلتين ، احداهما معروفة والثانية مجهولة ، بادراج سلسلة من الاشكال الوسيطة . وأخيراً لانكون قد قمنا بشيء سوى إعداد لغة مزاياها الوحيدة أنها متماسكة شأن كل

لغة ، وتعرض بعدد قليل من القواعد ظاهرات تُعدّ حتى ذلك الحين شديدة الاختلاف . فإن لم نستطع بلوغ حقيقة فعلية منيعة ، نكون قد توصلنا إلى حقيقة عقلية .

* * *

وأما المثال الثاني فيتعلق بمشكلات من النموذج نفسه ، معالجةً على مستوى آخر : والمقصود دائماً سفاح المحارم ، ولكن ليس بشكله النظامي هذه المرة : بل على أنه موضوع تفكير أسطوري .

يروي هنود ايروكوا والغونسكان حكاية فتاة معرضة لاغراءات غزل من زائر ليلي ، تحسبه أخاها . وكل شيء يدل على الجاني : المظهر البدني والثياب والخد المخدوش ، كل ذاك يشهد بفضيلة البطلة . وإذ تتهم أخاها اتهاماً صريحاً، فإنه يبوح بأن له شبيهاً أو صنواً على الاصح : ذلك أن الصلة بينهما قوية جداً بحيث أن كل حادث يقع لاحدهما ينتقل إلى الآخر انتقالاً آلياً : ثوب ممزق ، جرح في الوجه . . . ولكي يقنع الفتى أخته التي لم تصدّقه ، يقتل صنوه أمامها ؛ ولكنه يعلن في الوقت نفسه قرار موته نظراً لارتباط قدريهما .

والواقع أن أم الضحية رغبت في أن تثأر لولدها ؛ وهي ، والحالة هذه ، ساحرة قديرة ، سيدة البومات . وثمة وسيلة واحدة لتضليلها : هي اقتران الاخت بأخيها ، الذي يظهر في هيئة الصنو الذي قتله . وسفاح المحارم من البعد عن امكان التصور بحيث لن يكون بوسع المرأة العجوز أن تخطر الحيلة ببالها ، ولكن البومات لاتنخدع بذلك وتخبر عن المجرمين اللذين يفلحان مع ذلك في الهرب .

والمستمع الغربي يعثر بلا عناء ، في هذه الاسطورة ، على موضوع

رسّخته اسطورة أوديب : ذلك أن الاحتياطات المتخذة لتجنب سفاح المحارم تجعله محتماً ؛ ففي الحالتين ينتج الحدث المفاجىء من اندماج شخصيتين ظهرتا في البداية متميزتين . فهل هذا مجرد مصادفة ــ أسباب مختلفة تبين أن الدوافع ذاتها مجتمعة هنا وهناك على نحو كيفي ــ أو أن الشبه يرجع إلى أسباب أعمق ؟ وعندما قمنا بالمقارنة ألم نضع اليد على جزء من مجموعة دالة ؟

لو وجب الرد بالايجاب ، لشكل سفاح المحارم في الاسطورة الايروكية ، بين الاخ والاخت ، ابدالاً لسفاح المحارم في اسطورة أوديب بين الام والابن . والظروف التي جعلت الاول محتوماً ــ شخصية البطل المذكر المزدوجة ــ قد تكون ابدالاً لهوية أوديب المزدوجة ، المفروض أنه ميت ولكنه حي ، ولد محكوم عليه وبطل ظافر . ولعل اكمال البرهنة يتطلب أن نكتشف في الاساطير الامريكية تحول حادثة السفنكس التي تؤلف العنصر الوحيد الذي مازال ناقصاً في اسطورة أوديب .

وعلى ذلك فقد تكون التجربة حاسمة حقاً في هذه الحالة الخاصة (ولهذا آثرنا اختيارها) : فكما لاحظ بواز قبل غيره (١٨٩١ ، ١٩٢٥) تعتبر الاحجيات أو الالغاز ، مع الامثال ، فناً غائباً تقريباً لدى هنود امريكا الشمالية . وإذا عثر على بعض الالغاز في محيط الاسطورة الامريكية الدلالي ، فلا يمكن إذن اعتبار ذلك نتيجة الصدفة بل دليل على ضرورة .

ثمة وضعان من أوضاع الالغاز على وجه الحصر في امريكا الشمالية أصلهما أهلي بالتأكيد : توجد لدى هنود بويبلو في جنوب غربي الولايات المتحدة أسرة مهرجين احتفاليين ، يطرحون الغازاً على المشاهدين

وهم كما تقول الاسطورة ، أولاد سفاح ؛ ونتذكر من جهة أخرى أن الساحرة المذكورة في الاسطورة الملخصة أعلاه ، والتي تهدد حياة البطل ، هي سيدة البومات ؛ وعليه توجد لدى الالغونكان أساطير تطرح فيها البومات ، أو جدّ البومات أحياناً ، ألغازاً على البطل تحت طائلة الموت . ومن ثمّ ، تبدي الالغاز ، في امريكا أيضاً ، سمة أوديبية مزدوجة : من جهة ، بطريق سفاح المحارم ، ومن جهة أخرى ، بطريق البومة التي نحن مسوقون إلى أن نرى فيها سنفكساً أمريكياً منقولاً .

ويبدو إذن أن الارتباط ذاته بين اللغز وسفاح المحارم موجود لدى شعوب يفصل بينها التاريخ والجغرافيا واللغة والثقافة . فلنضع ، من أجل اتاحة المقارنة ، نموذجاً للغز يعبر جيداً عن خصائصه الثابتة في مختلف الميتولوجيات ولنعرّفه من وجهة النظر هذه على أنه **سؤال يُفترض أنه سيبقى بلا جواب** . ومن غير أن نبحث هنا جميع التحولات التي قد تطرأ على هذه العبارة ، لنقتصر على سبيل التجربة ، على قلب حدودها فنحصل على : **جواب لم يكن له سؤال** .

تلك في الظاهر صيغة مجردة من المعنى تماماً . ومع ذلك ، تلك حقيقة صارخة أن ثمة أساطير ، أو أجزاء أساطير ، تؤلف هذه البنية ، المتناظرة مع الاخرى والمتعاكسة معها ، محركها الدرامي . ولا يتسع المجال لرواية الامثلة الامريكية . إذاً ، سأقتصر على التذكير بموت بوذا ، الذي صار محتّماً لان أحد تلامذته سها عن طرح السؤال المنتظر ؛ وأقرب الينا من ذلك الاساطير القديمة المعدلة في المجموعة الملحمية ، التي يتوقف العمل فيها بسبب تهيب البطل أمام المركب السحري ، والذي لم يجرؤ أن يسأله عما « يستطيع القيام به » .

هل هذه الاساطير موجودة وجوداً مستقلاً ، أو هل ينبغي اعتبارها، بدورها ، نوعاً من جنس أوسع ، تؤلف الاساطير من النموذج الاوديبي نوعاً آخر منه ؟ سنبحث ، من خلال تكرار النهج السابق ، عما إذا كان بالامكان ارجاع العناصر التي تميز احدى الزمرتين إلى تحولات (ستكون هنا انعكاسات) العناصر التي تميز الزمرة الاخرى ، وإلى أي حدّ . وهذا مايحصل فعلاً : يتم الانتقال من بطل يغالي في العلاقة الجنسية إلى حد سفاح المحارم ، إلى عفيف يزهد فيها ؛ شخصية حاذقة تعرف جميع الاجوبة ، تخلي المكان إلى شخصية ساذجة تجهل كل شيء حتى طرح الاسئلة . المسألة التي تتطلب الحل في القراءات الامريكية لهذا النموذج الثاني وفي المجموعة الملحمية هي مسألة « الصيف الملغى » ؛ وعليه ، فإن جميع الاساطير الامريكية من النموذج الاول ، أي من النموذج « الاوديبي » تتعلق بشتاء خالد ، يلغيه البطل عندما يحل الالغاز محدداً بذلك قدوم الصيف . وزيادة في التبسيط ، نقول إن برسيفال يبدو ، إذاً ، مثل أوديب معكوس : تلك فرضيةٌ ماكنا لنجرؤ على التفكير بها ، لو ترتب علينا مقارنة مصدر يوناني بمصدر سلتي ، ولكنها تفرض نفسها في سياق امريكي ــ شمالي ، حيث النموذجان ماثلان لدى الشعوب نفسها .

غير أننا لم نفرغ من البرهنة . ومنذ أن نثبت أن العفة تقيم مع « الجواب بلا سؤال » ، وسط منظومة دلالية ، علاقة تماثل علاقة سفاح المحارم بـ « السؤال بلا جواب » ، يجب أن نسلم أيضاً بأن العبارتين ذواتي الصورة السوسيولوجية ــ البيولوجية هما في علاقة تماثل مع العبارتين ذواتي الصورة النحوية . ثمة علاقة بين حل اللغز وسفاح المحارم ، ولكنها

ليست خارجية وفعلية ، بل داخلية وعقلية ، ولهذا السبب أيضاً تستطيع حضارات مختلفة ، كحضارات العصور القديمة الكلاسيكية وامريكا الاهلية ، أن تجمعها بصورة مستقلة . وسفاح المحارم ، شأنه شأن اللغز المحلول ، يقارب بين حدود حُكم عليها أن تبقى منفصلة : فالابن يتزوج أمه ، والاخ أخته ، **مثلما يفعل الجواب عندما ينجح على غير انتظار بالإنضمام إلى سؤاله .**

إن الزواج بجوكاست ، في اسطورة أوديب ، لايتبع إذن الانتصار على السفنكس على نحو كيفي : فبالاضافة إلى أن الاساطير من النموذج الاوديبي (الذي نذكر هكذا تعريفاً واضحاً له) تشبّه دائماً اكتشاف سفاح المحارم بحل لغز حي يشخّصه البطل ، على أصعدة مختلفة وبلغات مختلفة ، فإن شتى فصولها تتكرر ؛ وهي تقدم البرهنة نفسها التي نعثر عليها في الاساطير القديمة التي تتضمنها المجموعة الملحمية على صورة معكوسة : ذلك أن اتحاد الاقوال المقنّعة ، أو الاقرباء بالدم مع جهلهم بهذه القرابة ، اتحاداً جريئاً ، يسبب الفساد والتخمر ، وهيجان القوى الطبيعية — فلنتذكر الطاعون الطيبي — مثلما يستنزف العجز في مجال الجنس (أو مجال الدخول في حوار مطروح) خصوبة الحيوانات والنباتات .

يجب على الانسان أن يصمم على أن يؤثر توازن ايقاع الفصول ودوريتها على المنظورين اللذين قد يأسران خياله ، منظوري صيف أو شتاء خالدين على السواء ، ولكن الاول ماجن حتى الفساد ، والثاني طاهر حتى العقم . والايقاع الفصلي في النظام الطبيعي يقابل الوظيفة التي يقوم بها ، على الصعيد الاجتماعي ، تبادل النساء في الزواج ،

وتبادل الكلمات في الحديث ، شريطة ممارستهما لغاية التواصل على نحو صريح ، بعيداً عن الحيلة والفسق وبعيداً على وجه الخصوص عن القصد السيء .

* * *

اكتفينا هنا بعرض الخطوط الكبرى من برهنة – ستُفصّل في درس آخر من سنة قادمة (٣) – تهدف إلى توضيح **مشكل الثابتية** هذا ، الذي تحاول الانتروبولوجيا أن تحله جنباً إلى جنب مع علوم أخرى ، ولكنه ، لديها ، يظهر على أنه صورة حديثة من صور المسألة التي طرحتها على نفسها دائماً : مسألة كلية الطبيعة البشرية .

ألسنا نشيح بوجهنا عن هذه الطبيعة البشرية عندما نستعيض ، في استخلاص ثوابتنا ، عن معطيات التجربة بأنماط ننكب بصددها على عمليات مجردة ، مثل العالم بالجبر مع معادلاته ؟ لقد أخذ ذلك علينا أحياناً . ومع أن للاعتراض أهمية ضعيفة في نظر الممارس – الذي يعلم أية أمانة دقيقة للواقع المشخص يدفعها لقاء الحرية التي يمنحها لنفسه لبحث هذا الواقع بحثاً سريعاً للحظات قصيرة – أود التذكير بأن الانتروبولوجيا الاجتماعية ، إذ تنهج على هذه الصورة ، تستعيد لحسابها فقط قسماً منسياً من البرنامج الذي كان دوركهايم وموس قد وضعاه لها .

يدافع دوركهايم عن نفسه، في مقدمة طبعة **قواعد المنهج السوسيولوجي** الثانية ، ضد التهمة بأنه أسرف في فصل الجماعي عن الفردي .ويقول إن هذا الفصل ضروري ، ولكنه لايستبعد الانتهاء مستقبلاً « إلى تصور

---

(١) انظر تقريرنا عن التعليم لعام ١٩٦٠ – ١٩٦١ ، حوليات معهد فرنسا ١٩٦١ – ١٩٦٢ ، ص : ٢٠٠ – ٢٠٣ .

امكان علم نفس شكلي تماماً ، يكون نوعاً من مجال مشترك بين علم النفس الفردي وعلم الاجتماع . . . » . ثم يتابع قائلاً : « مايلزمنا إنما هو البحث ، من خلال مقارنة الموضوعات الاسطورية والخرافات والتقاليد الشعبية واللغات ، عن الطريقة التي تتجاذب بها التصورات الاجتماعية وتتباعد ، وينلمج بعضها ببعض أو تتمايز . . . . » . ويلاحظ دوركهايم ، وهو يختم كلامه ، أن هذا البحث يتعلق على الاصح بالمنطق المجرد . ومن الطريف أن نشير إلى أي حد كان ليفي برول قريباً من هذا البرنامج ، لولم يكن قد اختار بادىء ذي بدء اقصاء التصورات الاسطورية إلى غرفة انتظار المنطق ، ولو لم يكن قد جعل من الفصل أمراً نهائياً عندما تخلى فيما بعد عن مفهوم الفكر ماقبل المنطقي ، ولكن ذلك إنما لجعل الرضيع يفرغ ، كما يقول الانجليز ، مع ماء الحمام : منكراً على « العقلية البدائية » ماكان قد منحها من خاصة معرفية في البداية ، وملقياً بها كلها في وسط الانفعالية .

أما موس ، وهو أكثر التزاماً لتصور دوركهايم لـ « علم نفس مبهم » كامن تحت الواقع الاجتماعي ، فيوجه الانتروبولوجيا « نحو البحث عما هو مشترك بين الناس . . . يتواصل الناس بالرموز . . . ولكنهم لايستطيعون الحصول عليها والاتصال بواسطتها إلا لان لهم غرائز واحدة » .

مثل هذا التصور ، وهو تصورنا أيضاً ، أفلا يتعرض لنقد آخر ؟ قد يقال : إذا كان هدفكم الاخير بلوغ بعض الاشكال الفكرية والاخلاقية الكلية (لأن **المحاولة في الهبة** تنتهي إلى نتائج أخلاقية) ، فلماذا تعطون المجتمعات التي تسمونها بدائية قيمة ممتازة ؟ أفلا ينبغي

الوصول ، افتراضاً ، إلى النتائج ذاتها انطلاقاً من أية مجتمعات ؟ ذلك هو المشكل الاخير الذي أود أن أبحثه قبل ختام درس طال .

ذلك ضروري جداً ولا سيما أن، بين الاتنولوجيين وعلماء الاجتماع الذين يصغون إلي ، عدداً ممن يدرسون المجتمعات التي تتحول تحولاً سريعاً ، قد يعترض على التصور الذي أبدو أنني أكونه لنفسي ضمناً عن المجتمعات البدائية . وقد يحسب أن خصائصها المميزة المزعومة تقتصر على وهم ، نتيجة جهلنا بما يحدث فيها حقاً ؛ وأنها ، موضوعياً ، لا تطابق الواقع .

إن طابع الاستقصاءات الاتنوغرافية يتغير دون ريب كلما زالت القبائل الهمجية الصغيرة ، التي كنا ندرسها سابقاً ، وذلك بامتزاجها في مجموعات أوسع حيث تميل مشكلاتها إلى أن تشبه مشكلاتنا . و لكن لو صح ، كما علمنا موس ، أن الاتنولوجيا طريقة مبتكرة في المعرفة أكثر مما هي مصدر معارف خاصة ، لاستنتجنا فقط أن الاتنولوجيا تدار في أيامنا هذه بطريقتين : في الحالة الصرفة ، وفي الحالة المخففة . ومحاولة تعميقها حيث يمتزج منهجها بمناهج أخرى ، وحيث يختلط موضوعها بموضوعات أخرى ، ليست عمل موقف علمي سليم . إذاً ، سيخصص هذا الكرسي للاتنولوجيا الصرفة ، مما لايعني أنه يتعذر تطبيق تدريسها لغايات أخرى ، كما لايعني أنها ستهمل المجتمعات المعاصرة التي تتعلق ، من بعض الوجوه ، وعلى بعض المستويات ، بالمنهج الاتنولوجي تعلقاً مباشراً .

إذاً ، ماهي الاسباب الداعية إلى الايثار الذي نحسه ازاء هذه المجتمعات التي نسميها بدائية لعدم توافر مصطلح أفضل ، مع أنها ليست كذلك بالتأكيد ؟

السبب الاول ، ولنعترف بصراحة ، ذو طابع فلسفي فكما كتب ميرلو - بونتي ، « كلما رجع عالم الاجتماع (**ولكنه إنما يفكر بالأنتروبولوجي**) إلى المصادر الحية لمعرفته ، إلى مايعمل في داخله على أنه وسيلة لفهم أبعد التكوّنات الثقافية عنه ، يمارس الفلسفة ممارسة عفوية » (١٩٦٠ ص ١٣٨) . إن البحث الميداني الذي تبدأ به كل مهنة اتنولوجية ، هو في الواقع مصدر الشك ومغذيه ، وذلك موقف فلسفي على وجه الخصوص . وهذا « الشاك الانتروبولوجي » لايقوم فقط على العلم بأننا لانعرف شيئاً بل أيضاً على تعريض ماكنا نعتقد أننا نعرفه وتعريض جهله ذاته ، تعريضاً مقصوداً ، إلى الشتائم والتكذيبات التي يمكن أن توجهها إلى أفكار وعادات عزيزة جداً،أفكار وعادات قد تناقضنا تناقضاً شديداً ، وخلافاً لما يوحي به الظاهر نرى أن الاتنولوجيا إنما تتميز من علم الاجتماع بمنهجها الذي يتصف بأنه فلسفي على وجه الدقة . فعالم الاجتماع يتوخى الموضوعية خوفاً من الوقوع في الغفلة ؛ فيما لايشعر الاتنولوجي بهذا الخوف ، نظراً لان المجتمع البعيد الذي يدرسه لايمت إليه بصلة وأنه لايلتزم سلفاً بأن يحصل منه على جميع الفوارق الدقيقة والتفصيلات وحتى القيم ؛ وباختصار كل مايجازف ملاحظ مجتمعه الخاص بالتورط فيه .

إن الانتروبولوجيا ، إذ تختار ذاتاً وموضوعاً يتصف كل منهما بأنه بعيد عن الآخر بصورة تامة ، تتعرض لخطر مع ذلك : خطر أن لاتبلغ المعرفة الحاصلة من الموضوع خصائصه الجوهرية ، وإنما تقتصر على التعبير عن وضعية الذات بالنسبة إلى الموضوع ، وضعية تتصف بأنها نسبية ومتغيرة دائماً . والواقع أن من الممكن جداً أن يكون مقضياً على المعرفة الاتنولوجية المزعومة بالبقاء غريبة وناقصة غرابة المعرفة

التي يكوّنها زائر غريب عن مجتمعنا الخاص ونقصها . إن هندي كواكيونل الذي كان بواز يدعوه أحياناً إلى نيويورك ليمده بالمعلومات ، كان لايكترث لمشهد ناطحات السحاب والشوارع المزدحمة بالسيارات بل كان يدخر فضوله الفكري كله إلى ماكان يُعرض آنئذ من أقزام وعمالقة ونساء ملتحيات في « تايم سكوار » ، وإلى موزعي الاطعمة المطبوخة الآليين ، والكرات الصفر التي تزين مطلع درابزين الدرج . كان جميع ذلك ، لاسباب لا أتمكن من ذكرها هنا ، يضع ثقافته الخاصة موضع الاتهام ، وهي التي كان يحاول أن يتعرف عليها فقط في بعض جوانب ثقافتنا .

أفلا يستسلم الاتنولوجيون ، على طريقتهم ، للغواية نفسها عندما يسمحون لانفسهم ، كما يفعلون في معظم الاحيان ، بتأويل عادات السكان الاصليين ومؤسساتهم تأويلاً جديداً بقصد مطابقتها مع النظريات الحديثة ، وإن كانوا لايعترفون بهذا القصد ؟ لقد أثّرت مسألة الطوطمية ، التي يعتبرها بعضنا شفافة وغير جوهرية ، في التفكير الاتنولوجي طوال سنوات ، ونحن نعلم الآن أن هذه الاهمية نتجت عن ذوق معيّن للفاحش والغريب ، ظهر على أنه مرض من أمراض العلم الديني : اسقاط سلبي لخوف من المقدس تتعذر مراقبته ، ولم يفلح الملاحظ نفسه بالتحرر منه . هكذا تكوّنت نظرية الطوطمية « بالنسبة لنا » ، وليس « بذاتها » ، ولا شيء يضمن عدم نشوئها أيضاً ، بأشكالها الحالية ، من وهم مماثل .

لقد دهش اتنولوجيوجيلي من الاشمئزاز الذي تولد لدى فرازر من الابحاث التي كان قد كرس حياته لها . قال : « تاريخ فاجع لاخطاء الانسان : حماقات ، جهود باطلة ، أوقات ضائعة ، آمال خائبة » . ونحن نكاد لانقل دهشة ازاء رأي ليفي - برول في الاساطير ، حيث

يقول في **المفكّرات** : « لقد فقدت تأثيرها فينا . . . حكايات . . . غريبة ، لكي لانقول مُحالة وغير مفهومة . . . والعناية بها تتطلب مجهوداً . . . » لقد اكتسبنا ، بالطبع ، معرفة مباشرة بصور الحياة والفكر الغربيين ، كان قد افتقر اليها اسلافنا ؛ ولكن أليس كذلك أيضاً أن السريالية — أعني تطوراً داخلياً في مجتمعنا — قد بدّلت حساسيتنا وأننا مدينون لها باكتشاف أو اعادة اكتشاف نزاهة وحماسة في غمرة دراساتنا ؟

لنقاوم ، إذاً ، اغراءات نزعة موضوعية ساذجة ، على أن لانتجاهل مايقدمه لنا مركزنا على أننا ملاحظون من ضمانات موضوعية غير منتظرة ، بسبب عدم ثباته ذاته . ذلك أنه كلما كانت المجتمعات المسماة بدائية بعيدة جداً عن مجتمعنا . استطعنا الوصول إلى « واقعات سير العمل العام هذه » التي كان يتكلم عليها موس والتي تتهيأ لها الفرصة لان تصبح « أكثر كلية » وأن تتمتع بنصيب أوفى من الواقع » . في هذه المجتمعات ، وأنا استشهد دوماً بموس ، « ندرك أناساً وجماعات اجتماعية وتصرفات . . . ، ونراهم يتحركون كما في الميكانيك ، ونرى جماهير ومنظومات » . هذه الملاحظة الممتازة ، لانها بعيدة ، تستتبع دون شك بعض الاختلافات النوعية بين هذه المجتمعات ومجتمعنا . فعلم الفلك لايتطلب بعد الاجرام السماوية فحسب ، بل يجب أيضاً ألاّ يمر الزمن فيها بالايقاع ذاته ، والا لكانت الارض قد زالت قبل نشأة علم الفلك بوقت طويل .

* * *

المجتمعات البدائية موجودة ، بالتأكيد ، في التاريخ ؛ وماضيها

قديم قدم ماضينا ، إذ أنه يرقى إلى أصول البشر . لقد تعرضت في أثناء آلاف السنين إلى جميع أنواع التحولات ومرت في عهود من الازمات والرخاء ، وعرفت الحروب والهجرات والمغامرات . غير أنها تخصصت في سبل غير السبل التي اخترناها . ربما بقيت ، من بعض النواحي ، قريبة من شروط العيش القديمة جداً ؛ وهذا لاينفي أنها تبتعد عنها ، من نواح أخرى ، أكثر منا .

وعلى الرغم من كون هذه المجتمعات في التاريخ ، يبدو أنها أعدّت أو احتفظت بحكمة خاصة تحثها على الامعان في مقاومة كل تغيير في بنياتها قد يسمح للتاريخ بالدخول إليها على حين غرّة . فالمجتمعات التي نجحت ، مؤخراً أيضاً ، في حماية خصائصها المميزة تبدو لنا مجتمعات اتجه همها كله إلى الاستمرار في وجودها . وطريقتها في استغلال البيئة تؤمن مستوى عيش بسيط وحماية الموارد الطبيعية معاً . وقواعد الزواج التي تطبقها ، على تنوعها ، تتسم ، في نظر الديموغرافيين بسمة مشتركة تتجلى في تحديد معدل الخصب إلى أقصى حد والمحافظة على ثباته .وأخيراً ، يبدو أن حياتها السياسية ، التي تقوم على الرضى ولا تقبل سوى القرارات المتخذة بالاجماع ، صيغت لاستبعاد استخدام هذا المحرّك للحياة الاجتماعية الذي يستعمل الفروق التفاضلية بين سلطة ومعارضة ، أكثرية وأقلية ، مستغلين ومستغَلين .

باختصار ، إن هذه المجتمعات ، التي يمكن أن نسميها « باردة » لقرب الحرارة التاريخية في بنيتها الداخلية من الصفر ، تتميز بعدد أعضائها المحدود وطريقة عملها الآلي من المجتمعات « الحارّة » التي ظهرت في أماكن مختلفة من العالم في إثر ثورة الحجر المصقول ، وحيث

ثم تحريض مفاضلات بين الشيع والطبقات بلا هوادة لاستخلاص الصيرورة والطاقة منها .

أهمية هذا التمييز نظرية على نحو خاص ، لانه لايوجد ، على الارجح ، مجتمع مشخص واحد يطابق في جملته وفي كل جزء من أجزائه هذا النموذج أو ذاك مطابقة صحيحة . وبمعنى آخر أيضاً ، يظل هذا التمييز نسبياً لو صح ، كما نعتقد ، أن الانتروبولوجيا الاجتماعية تخضع لواقعية مزدوجة : ماضوية ، نظراً لسير أنواع الحياة البدائية في طريق الزوال ، ولضرورة الاسراع في جني الدروس منها ؛ ومستقبلية لاننا نشهد تطوراً يتسارع ايقاعه ، ونحس الآن أننا « بدائيون » قياساً إلى أولاد أحفادنا ، ونحاول تثبيت شرعيتنا بمقارنة أنفسنا بأولئك الذين كانوا – وما زالوا للحظة قصيرة – بمثابة جزء منا يستمر في البقاء .

ومن جهة أخرى ، لاتتسم هذه المجتمعات التي كنت قد سميتها مجتمعات « حارة » بهذه السمة في المطلق . فعندما فرضت الحاضرات – الدول الكبرى في حوض البحر المتوسط والشرق الاقصى نظام الرق بُعيد ثورة الحجر المصقول ، أقامت نموذجاً من المجتمع أمكن أن تُستخدم فيه الفروق التفاضلية بين الناس – بعضهم سائد وبعضهم الآخر مسود – لخلق ثقافة بايقاع ظل عجيباً إلى ذلك الحين ولا يرقى إليه الشك . والثورة الآلية في القرن التاسع عشر ، بالقياس إلى هذه الصيغة ، لاتمثل تطوراً موجهاً في الاتجاه نفسه بقدر ماتمثل مخططاً مغشوشاً لحل مختلف : تستند لوقت طويل أيضاً إلى المفاسد نفسها ، والاعمال الجائرة ذاتها ، جاعلة في الوقت نفسه من الممكن أن تُنقل إلى الثقافة هذه الوظيفة التي أسندتها إلى المجتمع ثورة ماقبل المرحلة التاريخية مباشرة .

لو كان الانتروبولوجي مطالباً - لاسمح الله بذلك - بأن يتكهن بمستقبل البشرية ، لما تصوره دون شك امتداداً أو تجاوزاً للاشكال الحالية ، بل على الاصح ، على غرار ضرب من التكامل يوحّد تدريجياً بين الصفات الخاصة بالمجتمعات الباردة والمجتمعات الحارة . ولعل تفكيره يصل الخيط ثانية بحلم ديكارت القديم القائم على وضع الآلات بوصفها أشخاصاً آليين في خدمة البشر ؛ ويقتفي تفكيره أثر هذا الحلم في فلسفة القرن الثامن عشر الاجتماعية وحتّى سان سيمون ؛ ذلك أن سان سيمون ، عندما أعلن الانتقال « من حكم الناس إلى ادارة الاشياء » ، كان يستبق في آن واحد تمييز الانتروبولوجيا بين الثقافة والمجتمع وهذا التحول الذي تجعلنا انجازات نظرية الاعلام والالكترونيات نستشف على الاقل امكان حصوله : هذا التحول من طراز حضارة دشّن الصيرورة التاريخية في غابر الزمان ولكن لقاء تحول الناس إلى آلات ، إلى حضارة مثالية تنجح في تحويل الآلات إلى بشر وعندئذ ، يتحرر المجتمع من لعنة قديمة كانت ترغمه على استعباد البشر في تحقيق التقدم عندما تضطلع الثقافة اضطلاعاً كلياً بمسؤولية صنع هذا التقدم . وبعد ذلك يتكوّن التاريخ من تلقاء نفسه ، ويتمكن المجتمع مرة أخرى ، وقد وُضع خارج التاريخ وفوقه ، من تعهد هذه البنية المنتظمة والشفافة التي تُعلمنا أفضل المجتمعات البدائية محافظة عليها أنها لاتتناقض مع البشرية . ولعل الانتروبولوجيا الاجتماعية تجد في هذا المنظور ، وإن كان طوباوياً ، مسوغها الارفع ، نظراً لان أشكال الحياة والفكر التي تدرسها لن يكون لهما بعد ذلك فائدة تاريخية ومقارنة فحسب : بل أنها توافق أيضاً فرصة مواتية ودائمة للانسان ، مهمة الانتروبولوجيا الاجتماعية ، ولا سيما في احلك الساعات ، أن تسهر عليها .

هذه الحراسة اليقظة ، يعجز عاملنا عن القيام بها ـ وربما لم يكن ليتصور أهميتها وضرورتها ـ لو لم يكن بعض الناس ، في مناطق بعيدة من العالم ، قاوموا التاريخ بعناد وظلوا دليلاً حياً على مانريد انقاذه .

* * *

ختاماً لهذا الدرس ، أود ، في الواقع ، سيدي المدير ، أيها الزملاء الاعزاء ، أن أشير ، ببضع كلمات ، إلى احساس الانتروبولوجي الغريب ، عندما يدخل إلى بيت يرقى تقليده ، المتصل طوال أربعة قرون ، إلى عهد فرانسوا الاول . ثمة روابط عديدة تشده ، ولا سيما إذا كان عالماً بثقافات امريكا الاصلية ، إلى هذا العهد الذي تلقت فيه أوربا وحي العالم الجديد وانفتحت على المعرفة الاتنوغرافية . لعله كان سيتمنى العيش فيه ؛ ماذا أقول ، بل هو يعيش فيه بذهنه كل يوم . وبما أن هنود البرازيل ، التي ابتدأت فيها مهنتي ، استطاعوا تبني شعار : « سأحافظ » ، تنطوي دراستهم على مزيتين : مزية رحلة إلى أرض بعيدة ، ومزية استكشاف الماضي ، وهذه الاخيرة أشد غموضاً أيضاً .

ولكن ، لهذا السبب أيضاً ـ مع العلم بأن رسالة معهد فرنسا قامت دوماً على تدريس العلم الناشيء ـ تراودنا رغبة بابداء الاسف . فما هو سبب التأخير الكبير في إحداث هذا الكرسي ؟ وكيف لم تتسلم الاتنوغرافيا مكانها عندما كانت حديثة ، وكانت الواقعات تحتفظ بغناها وجدتها ؟ ذلك أن المرء إنما يلذ له أن يتخيل إحداث هذا الكرسي عام ١٥٥٨ حين كان جان دو ليري يؤلف ، وقد عاد من البرازيل ، كتابه الاول ، وكان قد صدر كتاب أندريه تيفيه ، **خصوصيات فرنسا القطبية الجنوبية** .

ومن المؤكد أن الانتروبولوجيا الاجتماعية تكون أجدر بالاحترام وأحسن ثباتاً ، لو وقع الاعتراف الرسمي بها عندما كانت قد بدأت تنظيم مشروعاتها . ومع ذلك ، لو فرضنا حدوث كل شيء على هذه الصورة ، فانها ماكانت على ماهي عليه اليوم : بحثاً قلقاً ومتحمساً ، يلقي على الباحث وابلاً من الاسئلة الاخلاقية والنوعية على السواء . لعل من طبيعة علمنا أنه بدا في آن واحد على أنه جهد لاستدراك تأخر ، وتأمل حول تفاوت يجب أن تُنسب إليه بعض سمات هذا العلم الاساسية .

إذا كان المجتمع ماثلاً في الانتروبولوجيا ، فالانتروبولوجيا ماثلة في المجتمع : ذلك أن الانتروبولوجيا استطاعت توسيع موضوع دراستها تدريجياً ، بحيث شمل المجتمعات البشرية كلها ؛ غير أنها ظهرت في زمن متأخر من تاريخ هذه المجتمعات ، وفي قطاع صغير من الارض المأهولة . أضف أن المعنى الذي تنطوي عليه ظروف ظهورها لا يُفهم مالم توضع هذه الظروف ثانية في إطار تطور اجتماعي واقتصادي خاص : عندئذ نكتشف أن هذه الظروف تترافق مع ضرب من الوعي — ندم تقريباً — بأن البشرية استطاعت في اثناء زمن طويل جداً أن تبقى مستلبة من ذاتها ، وبأن هذا القسم من البشرية ، على وجه الخصوص ، الذي أنشأ الانتروبولوجيا ، هو نفسه الذي جعل من كثير من الناس الآخرين شيئاً مكروهاً ومحتقراً . فقد قيل أحياناً إن أبحاثنا أثر من آثار النزعة الاستعمارية . الامران مرتبطان بالتأكيد ولكن ليس ثمة ماهو أكثر خطأ من أن نعد الانتروبولوجيا استحالة أخيرة من استحالات الروح الاستعمارية : ضرباً من الايديولوجيا المخجلة التي قد تقدم لها فرصة البقاء .

مانسميه « النهضة » كان بالنسبة للاستعمار والانتروبولوجيا ، ولادة حقيقية . وبما أنهما كانا وجهاً لوجه منذ أصلهما المشترك، فقد دار بينهما حوار ملتبس تواصل طوال أربعة قرون . فلو لم يكن الاستعمار موجوداً لكان ازدهار الانتروبولوجيا أقل تأخراً ، ولكن من المحتمل أيضاً أنه لم يكن ثمة شيء يحض الانتروبولوجيا ، كما أصبح دورها ، على وضع الانسان برمته موضع الاتهام في كل نموذج من نماذجه الخاصة . ان علمنا بلغ النضج حين بدأ الانسان الغربي يعلم أنه سوف لايفهم نفسه مادام يعامل عرقاً واحداً أو شعباً واحداً على الارض معاملة الاشياء . وعندئذ على سبيل الحصر ، استطاعت الانتروبولوجيا أن تتوطد بالنسبة إلى ماهي عليه : مشروع يهدف ، إذ يبعث النهضة ويكفّر عنها ، إلى توسيع النزعة الانسانية بحيث تشمل البشرية كلها .

اسمحوا لي إذاً ، أيها الزملاء الاعزاء ، بأن تكون كلماتي الاخيرة ، بعد أن حييت معلمي الانتروبولوجيا الاجتماعية في بداية هذا الدرس ، لأجل هؤلاء الهمجيين ، الذين مازال تصلبهم الغامض يقدم لنا وسيلة تعيين الابعاد الحقيقية للواقعات البشرية : هؤلاء الرجال والنساء الذين يعودون في هذه اللحظة إلى مركز خيامهم الواقع على بعد آلاف الكيلومترات من هنا ، في سبسب تحرقه حرارة الدغل أو غابة تغمرها الامطار ، لاقتسام زاد هزيل وذكر آلهتهم معاً ؛ هنود المدارات هؤلاء وامثالهم في العالم الذين لم يبخلوا عليّ بعلمهم القليل الذي يتعلق به مع ذلك الاساس من المعارف التي كلفتموني نقلها إلى الآخرين ؛ هؤلاء الذين يحكم عليهم مصيرهم ، وا أسفاه ، بالانقراض تحت وطأة

الامراض التي حملناها إليهم وتحت وطأة مانقلنا من أنماط العيش التي تتصف بالنسبة لهم أنها أشد فظاعة كذلك ؛ هؤلاء الذين أدين لهم بدين لن أتحرر منه حتى لو استطعت ، في المكان الذي وضعتموني فيه ، أن أبرر المحبة التي يلهموني إياها وعرفان الجميل الذي أكنه لهم ، مستمراً في الظهور بمظهر تلميذهم وشاهدهم مثلما كنت بينهم وكما أود أن أبقى بينكم .

* * *

الفصل الثاني

جان جاك روسو
مؤسس علوم الانسان[1]

إنكم ، إذ تدعون أحد الاتنولوجيين إلى هذا الاحتفال ، لاتولونه فقط شرفاً عظيماً ، يشكركم عليه شخصياً : بل تتيحون أيضاً لعلم فتي أن يعترف بعبقرية رجل ربما كان ممكناً لبعضهم أن يظن أن موكباً يتصف الآن بأنه حافل، بالنظر إلى أنه يضم الادب والشعر والفلسفة والتاريخ والاخلاق وعلم السياسة وعلم التربية ، وعلم اللغة والموسيقى وعلم النبات ، الخ . ، يكفي بتمجيد جميع جوانبها ؛ ذلك أن روسو ، فضلاً عن ذلك، لم يكن فحسب ملاحظاً ذكياً للحياة القروية، وقارئاً متحمساً لكتب الرحلات ومحللاً مجرباً للعادات والمعتقدات الاجنبية : بل يمكن الجزم أيضاً ، بدون خوف من التكذيب ، بأنه كان قد تصور هذه الاتنولوجيا التي لم تكن موجودة بعد ، قبل قرن من ظهورها ، وأرادها ، وتنبأ بها ، واضعاً إياها دفعة واحدة في مكانها بين العلوم الطبيعية والانسانية التي

(١) خطاب ألقي في جنيف في ٢٨ حزيران ١٩٦٢ ، خلال الإحتفالات بالذكرى السنوية الـ ٢٥٠ لولادة جان جاك روسو . وظهر النص أولا في : جان جاك روسو ، الصادر عن الجامعة العمالية وكلية الآداب في جامعة جنيف ، نوشاتيل ، لا باكونيير، ١٩٦٢.

كانت قد تكوّنت . وحتى أنه تنبأ بالشكل العملي – بفضل رعاية العلوم رعاية فردية أو جماعية – الذي سيتاح لها أن تبدأ به خطواتها الاولى .

هذه النبوءة ، التي هي دفاع وبرنامج معاً ، تشغل حاشية طويلة في **مقالة في أصل عدم المساواة** ، التي ستسمحون لي بالاستشهاد ببعض فقراتها ، وإن لم يكن ذلك إلا لتبرير حضور مادتي العلمية في احتفال اليوم . يقول روسو : « يشقّ عليّ أن أتصور كيف لايوجد رجلان ، في عصرٍ يتباهى بمعارف رفيعة . . . يخصص أحدهما عشرين ألف ريال من أمواله ، والآخر عشر سنوات من عمره ، لرحلة شهيرة حول العالم ، يكرسانها لا لدراسة الحجارة والنباتات كما هو الشأن دائماً ، بل لدراسة الناس والعادات لمرة واحدة . . » . وهتف في مكان آخر : « الارض مغطاة بأمم لانعرف إلا أسماءها ، ومع ذلك نهتم بالحكم على الجنس البشري ! هب أن أمثال مونتسكيو وبوفون وديدرو ودالمبير وكونديياك ، أو رجالاً من هذه الطينة ، يذهبون في رحلة لتثقيف مواطنيهم ، يلاحظون ويصفون ، بصفتهم يتقنون ذلك ، تركيا ومصر وبلاد البرابرة وامبراطورية مراكش وغينيا وبلاد القفر وداخل افريقيا وسواحلها الشرقية ومالابار والمغول وضفاف الغانج وممالك سيام وبيغو وآفا والصين والتتر ولا سيما اليابان ، ثم في نصف الكرة الآخر المكسيك والبيرو وشيلي وأراضي ماجلان ، ولا ننس باتاغون وتوكومانوباراغواي وإذا أمكن البرازيل ، وأخيراً الكاريبي وفلوريدا وجميع المناطق المهمجية ؛ رحلة هي أهم الرحلات وينبغي القيام بها بعناية عظيمة . وهب أن هؤلاء الهراقلة الجدد ، وقد عادوا من هذه الجولات الجديرة بالذكر ، يكتبون بهدوء ، بعيد ذلك ، التاريخ الطبيعي والاخلاقي والسياسي

لما رأوه ، لرأينا عندئذ عالماً جديداً يخرج من تحت أقلامهم ، ولتعلمنا هكذا معرفة عالمنا . . . » (**مقالة في أصل عدم المساواة** ، **حاشية ١٠**) .

أفليست الاتنوغرافيا المعاصرة وبرنامجها ومناهجها هي التي نراها ترتسم هنا ، فيما تبقى الاسماء المشهورة المذكورة في نص روسو هي نفسها التي يتخذها اتنوغرافيو اليوم قدوة دون ادعاء بمضاهاة أصحابها ، بل لاقتناعهم بأن السير على هديهم هو وحده الذي يستطيع فرض احترام علمهم على الناس ، بعد أن ظل هذا الاحترام زمناً طويلاً محل مساومة ؟

لم يقتصر روسو على توقع الاتنولوجيا : بل أسسها . أولاً ، على الصعيد العملي ، عندما كتب هذا الكتاب ، **مقالة في أصل عدم المساواة بين الناس وأسسه** ، الذي يطرح مسألة العلاقات بين الطبيعة والثقافة ، والذي يمكن للمرء أن يرى فيه أول مطول في الاتنولوجيا العامة ؛ وثانياً ، على الصعيد النظري ، عندما ميز بوضوح وايجاز رائعين ، موضوع الاتنولوجي الخاص من موضوع الباحث الاخلاقي والمؤرخ : « عندما نريد أن ندرس أناساً ، يجب علينا أن ننظر على مقربة منا ؛ ولكن ، عندما نريد أن ندرس الانسان ، يجب علينا أن نتعلم أن نبتعد بنظرنا ؛ ينبغي أولاً أن نلاحظ الفروق لكي نكتشف الخصائص . » (**محاولة في أصل اللغات** ، الفصل الثامن) .

هذه القاعدة المنهجية التي يضعها روسو للاتنولوجيا ، والتي تحدد ولادتها ، تسمح كذلك بالتغلب على ماقد يعتبر للوهلة الاولى ، تناقضاً مزدوجاً : أي أن روسو استطاع أن ينادي معاً بدراسة الناس الذين يتصفون بأنهم أكثر بعداً وبالاعتكاف ، على وجه الخصوص ، على دراسة هذا الانسان الخاص الذي يبدو أنه الاقرب ، أعني أن يدرس الانسان نفسه . في حين ان ارادة التماثل مع الآخر تسير ، في آثاره كلها ، جنباً إلى جنب مع رفض التوحد بالذات رفضاً

عنيداً . ذلك أن هذين التناقضين الظاهرين ، اللذين ينحلان في علاقة تضمينية واحدة ومتبادلة ، يجب على مهنة الاتنولوجي أن تتغلب عليهما في وقت أو في آخر . ودين الاتنولوجي نحو روسو يجد نفسه وقد تنامى من جراء أن روسو ، الذي لم يكن راضياً أن يدرج بدقة كبيرة في لوحة المعارف البشرية علماً لايزال يتطلب النشوء ، وفّر للاتنولوجي بآثاره ومزاجه وطبعه الظاهرين في هذه الآثار ، وبكل نبرة من نبراته ، وبشخصه ووجوده ، الدعم الاخوي ، دعم صورة يتعرف فيها على نفسه ، وتساعده على حسن فهم ذاته ، لا على أنه عقل تأملي صرف ، بل على أنه الفاعل اللاارادي لضرب من التحول الذي يحدث خلاله والذي تتعلم البشرية كلها أن تحس به في شخص جان جاك روسو .

كل مرة يكون الاتنولوجي في الميدان ، يرى نفسه متروكاً لعالم كل شيء فيه غريب عليه وعدواني في الغالب . ولا يملك مايسمح له بالبقاء والقيام ببحثه سوى هذه الآنا التي مازال يملكها ؛ ولكنها أنا ممزقة ، مادياً ومعنوياً ، بالتعب والضيق والجوع وصدمة العادات المكتسبة وظهور الآراء المسبقة التي لم يكن يرتاب فيها ؛ ويكتشف نفسه في هذه الظروف الغريبة أنه مقعد وكسيح بفعل هزات تاريخ شخصي مسؤول عن ميله في البدء ، ولكنه ، بالاضافة إلى ذلك ، يؤثر مستقبلاً في سيره . إذاً ، في التجربة الاتنوغرافية ، يدرك الملاحظ أنه هو أداة ملاحظته الخاصة : ومن البديهي أن يكون من الواجب عليه أن يتعلم معرفة نفسه وأن يحصل من ذات تتجلى بصفتها آخر للانا التي تستخدمه على تقويم سيصبح جزءاً لايتجزأ من ملاحظته ذوات أخرى . كل مهنة اتنوغرافية تجد مبدأها في « اعترافات » ، مكتوبة أو غير معلنة .

ولكننا إذا كنا نستطيع أن نوضح هذه التجربة بتجربة روسو ، أفلا يعني ذلك أن مزاجه وتاريخه الخاص ، والظروف ، قد وضعته بصورة عفوية في موقع يتسم بسمة اتنوغرافية واضحة ؟ موقع سرعان مايستخلص نتائجه الشخصية ، فيقول عن معاصريه : « هاهم ، إذاً ، غرباء ، مجهولون ، ولا وجود لهم في نظري ، لانهم أرادوا ذلك ! أما أنا ، وقد انفصلت عنهم وعن كل شيء ، فماذا أكون ؟ ذلك ماينبغي علي أن أبحث عنه ».(نزهة أولى) . ولعل في وسع الاتنوغرافي أن يهتف ، مفسراً كلام روسو ، وهو يتأمل للمرة الاولى المتوحشين الذين اختارهم : « هاهم ، إذاً ، غرباء ومجهولون ولا وجود لهم في نظري لانني أنا أردت ذلك ! أما أنا ، وقد انفصلت عنهم وعن كل شيء ، فماذا أكون ؟ ذلك **. ماينبغي علي أولاً** ، أن أبحث عنه » .

ذلك أنه لكي يفوز المرء بالقبول بين الآخرين ، هدف ينسبه الاتنولوجي إلى معرفة الانسان ، ينبغي أن ينكر نفسه بوصفه ذاتاً .

نحن مدينون لروسو باكتشاف هذا المبدأ الوحيد الذي تستطيع العلوم الانسانية أن تستند إليه ، ولكنه كان لابد له من أن يبقى منيعاً وغامضاً في ظل فلسفة كانت ، إذ انطلقت من الكوجيتو ، سجينة بداهات الانا المزعومة ، وعاجزة عن التطلع إلى تأسيس فيزياء إلا بالتخلي عن تأسيس علم اجتماع وحتى علم أحياء : ذلك أن ديكارت يرى امكان الانتقال مباشرة من داخلية انسان إلى خارجية العالم ، دون أن يتبين وجود مجتمعات وحضارات ، أي عوالم من الناس بين هذين الطرفين . إن روسو ، الذي يتكلم عن نفسه بضمير الغائب ، بفصاحة نادرة (ذاهباً أحياناً إلى حد شطر هذا الضمير ، كما في **الحوارات**) مستبقاً بذلك الصيغة الشهيرة : « الأنا هي آخر » (التي يجب على التجربة الاتنوغرافية

اثباتها قبل الشروع بالبرهنة على أن الآخر هو أنا) ، يبرز بوضوح أنه مبتكر اضفاء الموضوعية الجذري هذا عندما يحدد هدفه . الذي يكمن ، كما يشير في النزهة الاولى، في «فهم تغيرات نفسي وتعاقب هذه التغيرات » . ويتابع : « سأجري على نفسي ، من ناحية ما ، العمليات ذاتها التي يجريها الفيزيائيون على الهواء لمعرفة حالته اليومية » . ان مايعبر عنه روسو إذاً إنما هو — وتلك حقيقة مدهشة ، مع أن علم النفس والاتنولوجيا جعلاها مألوفة لدينا — وجود « هو » يتصف بأنه موضوع تفكيري أنا ، ويجعلني ، في البداية ، أشك فيما إذا كنت أنا الذي أفكر . كان ديكارت يعتقد بامكان الاجابة على تساؤل مونتين « ماذا أعرف ؟ » (الذي خرج منه كل شيء) بـ « أنا أعلم انني موجود لانني أفكر » ؛ فيرد روسو على ذلك بـ « ماذا أكون ؟ » دون مخرج مؤكد من حيث أن السؤال يفترض حلاً لسؤال آخر أكثر اتصافاً بأنه أساسي : « هل أنا موجود ؟ » ؛ في حين لاتقدم التجربة الخاصة سوى هذا الـ « هو » الذي اكتشفه روسو وشرع في سبره على نحو واضح .

لايغرننا الامر : ذلك ان نية قس سافوا الرضية ذاتها لاتتوصل إلى اخفاء حقيقة أن مفهوم الهوية الشخصية لايتم اكتسابه ، في رأي روسو ، إلا بالاستدلال ، وأن هذا المفهوم يبقى متسماً بالغموض : « أنا موجود ... تلك هي الحقيقة الاولى التي تذهلني **والتي أنا ملزم** بقبولها (نحن الذين شددنا على الفكرة) . . . هل أحس بوجودي إحساساً خاصاً أو أنني لاأشعر به إلا باحساساتي ؟ هذا هو الشك الاول الذي راودني ، وهو شك يتعذر حله في الوقت الحاضر » . ولكن المرء إنما يعثر في التعليم الانتروبولوجي بالمعنى الصحيح للكلمة ، تعليم روسو ، في **مقالة في أصل عدم المساواة**، على أساس هذا الشك ، أساس يكمن

في تصور للانسان يضع الآخر قبل الأنا ، وفي تصور للانسانية يضع الحياة قبل الناس .

لانه لو امكن الاعتقاد بحدوث انتقال ثلاثي ، عند ظهور المجتمع ، من الطبيعة إلى الثقافة ، ومن الشعور إلى المعرفة ، ومن الحيوانية إلى الانسانية — برهنة تشكل موضوع **المقالة** — لما تيسر ذلك إلا بأن ننسب للانسان ملكة رافقته منذ وضعه البدائي ، تدفعه إلى التغلب على هذه العقبات الثلاث ، وتملك ، من ثمّ ، بصفة أصلية وبصورة مباشرة ، صفات متناقضة ، إن لم يكن التناقض في ذاتها ؛ وهي في آن واحد ، طبيعية وثقافية ، انفعالية وعقلانية ، حيوانية وبشرية ؛ وتستطيع ، عندما تصبح واعية فقط ، أن تتحول من صعيد إلى آخر .

هذه الملكة ، وما كف روسو عن تكرار ذلك ، هي العطف الناتج عن التماثل مع آخر يتصف بأنه ليس واحداً من الاهل أو الاقارب أو المواطنين فحسب ، بل انسان ما لمجرد أنه إنسان ، وأكثر من ذلك موجود حي لمجرد أنه حي . ويبدأ الانسان إذن احساسه بتماثله مع أمثاله ، وسيتذكر دائماً هذه التجربة البدئية حتى عندما يكون التوسع الديموغرافي (الذي يقوم في فكر روسو الانتروبولوجي بدور حدث محتمل، ربمالميكن ليقع ، وإنما يجب علينا أن نسلّم بوقوعه نظراً لان المجتمع موجود) قد أكرهه على تنو يع أنماط حياته ليتكيف مع البيئات المختلفة التي كان عددها المتزايد قد أرغمه على الانتشار فيها ، وعلى معرفة تمييز نفسه ، ولكن فقط بمقدار ما ساعده تدريب شاق على تمييز الآخرين : الحيوانات حسب أنواعها ، والانسانية من الحيوانية وذاتي من ذوات الآخرين . إن ادراك الناس والحيوانات ادراكاً اجمالياً ، بصفتها موجودات محسوسة ، وهذا مايقوم عليه التماثل ، يسبق وعي

التقابلات : أولاً ، بين خصائص مشتركة ، ثم بين بشري وغير بشري فقط .

تلك إنما هي نهاية الكوجيتو (أنا أفكر ، فأنا إذاً موجود) التي ينادي بها روسو على هذا النحو ، بتقديم هذا الحل الجريء . ذلك أن الامر كان حتى ذلك الحين يتعلق خاصة بوضع الانسان خارج دائرة التساؤل ، أي بتأمين ضرب من « تعالي الانطواء » مع النزعة الانسانية . ويستطيع روسو البقاء مؤمناً بالالوهية ، طالماكان ذلك أدنى مايتطلبه زمنه وتربيته ، ولكنه يخرب المحاولة نهائياً بوضع الانسان ثانية موضع التساؤل .

وإذا صح هذا التفسير ، وإذا كان روسو ، بوسائل الانتروبولوجيا ، يشوش التقليد الفلسفي على نحو جذري بالقدر الذي نظن ، فان بوسعنا أن نفهم الوحدة العميقة لعمل متعدد الصور فهماً جيداً ، ونفهم المكانة الاساسية حقاً للاهتمامات التي تتصف بأنها ملحاحة في نظره ، مع أنها تبدو للوهلة الاولى غريبة عن عمل الفيلسوف والكاتب : أقصد علم اللغة والموسيقى وعلم النبات .

إن نهج اللغة كما يصفه روسو في **محاولة في أصل الألسنة**، يُقلّد على طريقته وعلى صعيده نهج البشرية . والتطابق هو اولى مراحله وهو هنا بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ؛ والاسم الحقيقي يُستخلص تدريجياً من الاستعارة التي تخلط كل موجود مع موجودات أُخرى . أما فيما يخص الموسيقى ، فليس ثمة من صور التعبير ماهو أصلح منها ، على مايبدو ، ارفض التقابل الديكارتي المزدوج بين مادي وروحي ، روح وجسم . الموسيقى منظومة مجردة من تقابلات وعلاقات وتحريفات في أنماط الامتداد يسفر استعمالها عن أمرين : أولاً ، قلب العلاقة

بين الانا والآخر ، إذ أنني عندما **أسمع** الموسيقى ، **أصغي** إلى نفسي من خلالها ؛ وأن الموسيقى بقلب العلاقة بين الروح والجسم ، **تعيش حياتها** فيّ . بهذه العبارات : « سلسلة من العلاقات والتركيبات » (اعترافات الكتاب ١٢) ولكن الطبيعة تقدمها لنا مجسدة في « أشياء محسوسة » (**أحلام اليقظة** ، **النزهة السابعة**) ، إنما يعرّف روسو أخيراً علم النبات مؤكداً أنه بهذه الوسيلة غير المباشرة يطمح إلى العثور على اتحاد المحسوس بالمعقول ، لان هذا الاتحاد يكوّن بالنسبة للانسان حالة أولى ترافق استيقاظ الوعي وما كان من الممكن أن تبقى بعده إلا في مناسبات نادرة وقيمة .

ينطلق فكر روسو إذن من مبدأ مزدوج : مبدأ التماثل مع آخر ، وبالاضافة إلى ذلك ، مع آخر من مجموع الآخرين ولو كان حيواناً ؛ ومبدأ رفض التوحد مع الذات ، أي رفض كل مايمكن أن يجعل الأنا « مقبولة » . إن هذين الموقفين يتكاملان ، وحتى أن الثاني يبرر الاول : ففي الحقيقة أنني لست « أنا » ، بل أضعف « الآخرين » وأشدهم تواضعاً. ذلكم هو اكتشاف **الاعترافات** . . .

هل يكتب الاتنولوجي شيئاً آخر سوى اعترافات ؟ باسمه أولاً ، كما أشرت ، إذ في ذلك إنما يكمن دافع ميله وعمله ؛ وفي هذا العمل ذاته ، باسم مجتمعه الذي يختار لنفسه ، بواسطة رسوله الاتنولوجي ، مجتمعات أخرى وحضارات أخرى ، وعلى وجه التحديد من بين المجتمعات التي تبدو له أكثر ضعفاً وأشد تواضعاً ؛ ومجتمعه ، إذ يفعل ذلك فانما يفعله لكي يتحقق إلى أي حد يتصف بانه غير مقبول : ذلك أنه ليس صورة ممتازة ، بل مجرد مجتمع من هذه المجتمعات « الاخرى » التي تعاقبت على مرّ آلاف السنين ، أو التي مازال تنوعها العابر يؤكد

واجب الانسان ، في وجوده الاجتماعي أيضاً ، أن يعرف نفسه بصفته « هو » قبل التجرؤ على الادعاء بأنه « أنا » .

ثورة روسو ، التي وضعت مسبقاً عناصر الثورة الاتنولوجية الاولى ومهدّت لها ، تقوم على رفض التماثلات المفروضة سواء كان تماثل ، هذه الثقافة مع تلك أو تماثل فرد ، عضو في ثقافة ما ، مع دور أو وظيفة اجتماعية تحاول هذه الثقافة نفسها أن تفرضها عليه ، وفي الحالتين ، تطالب الثقافة أو الفرد بحقهما في تماثل حر ، لايمكن أن يتحقق إلا فيما وراء الانسان : مع كل مايعيش وبالتالي يتألم ؛ وكذلك فيما قبل الوظيفة أو الدور : مع موجود لم يتشكل بعد ولكنه معين . وعندئذ تسترد الأنا والآخر وحدتهما ، وقد تخلصا من عداء كانت الفلسفة وحدها تسعى إلى تأجيجه . ثم يتيح لهما تحالف أصيل ، تجدد أخيراً ، أن يقيما معاً الـ « نحن » ضد الـ « هو » أي ضد مجتمع معاد للانسان ، ويشعر الانسان أنه أكثر استعداداً للرفض ولا سيما أن روسو يعلمه ، بالقدوة ، كيفية تجنب التناقضات غير المحتملة التي تتصف بها الحياة المتمدنة . ذلك أن بوسع الانسان على الاقل ، لو صح أن الطبيعة طردته وأن المجتمع مستمر في اضطهاده ، أن يعكس لصالحه قطبي الاحراج ، وأن يبحث عن مجتمع الطبيعة ليتأمل فيه حول طبيعة المجتمع . وتلك هي ، على مايبدو ، الرسالة السرمدية التي يتضمنها العقد الإجتماعي ، ورسائل في علم النبات ، وأحلام اليقظة .

وعلى وجه الخصوص ، ينبغي الاّ نرى في ذلك فعل ارادة وجلة تدعي البحث عن الحكمة لتبرر اعتزالها . ومعاصرو روسو ماانخدعوا بذلك ، وخلفاؤه أقل عرضة للوقوع في الخديعة : ذلك أن معاصريه

أدركوا ماكان يشعه هذا الفكر المتعالي ، وهذا الوجود المنعزل والجريح ، من قوة مدمرة لم يكن أي مجتمع قد أحس بقدرتها بعد ؛ وأن خلفاءه جعلوا من هذا الفكر ومن مثال هذه الحياة الرافعات التي أتاحت زعزعة علم الاخلاق والحقوق والمجتمع .

ولكن فكر روسو انما يحظى في أيامنا هذه بأهمية فائقة ويكتسب كامل قيمته في نظرنا نحن الذين نحس ، كما كان يتنبأ لقارئه ، « بذعر أولئك الذين سيشقون في العيش بعدك » (**مقالة**) . في هذا العالم الذي يتصف على الارجح بأنه أشد قسوة على الانسان من أي وقت مضى ، حيث تعيش جميع وسائل الابادة والمذابح والتنكيل فساداً ، دون أن تلقى ولا شك أي استنكار على الاطلاق ، بل كان يلذ لنا الاعتقاد بأنها كانت قد فقدت أهميتها نظراً لادخارها لشعوب بعيدة كانت تتحملها ، حسب الزعم السائد لصالحنا وعلى أي حال باسمنا ؛ والآن ، وقد تقاربت الانسانية بفعل اعمار أشد كثافة جعل العالم أكثر صغراً ولم يترك أي جزء من الانسانية في مأمن من عنف كريه ، يستبد بنا حصر العيش في مجتمع ؛ أقول الآن انما يستطيع فكر روسو ، وقد عرض عيوب نزعة انسانية عاجزة تماماً عن تربية الانسان على ممارسة الفضيلة ، أن يساعدنا على طرح وهم نحن قادرون ، وا أسفاه ، على ملاحظته لدينا وعلى ملاحظة تأثيراته الخطيرة علينا . أليست اسطورة الكرامة القاصرة على الطبيعة البشرية ، هي التي ألحقت بالطبيعة نفسها تشويها أول كان لابد من أن تليه تشويهات أخرى ؟

تمثلت البداية بقطع الانسان من الطبيعة ، وتأليفه في مملكة ذات سيادة ؛ واتجه الظن هكذا إلى ازالة أكثر خواصه صراحة ، الخاصة الكامنة في أنه موجود حيّ قبل كل شيء . وقد افسح الاستمرار في جهل هذه الخاصة المشتركة المجال لجميع المفاسد . وما سبق للانسان

الغربي في القرون الاربعة الاخيرة من تاريخه أن كان بوسعه أن يفهم جيداً أنه ، بادعاء الحق في فصل الانسانية عن الحيوانية فصلاً جذرياً ، ومنح الاولى كل ماسلخه عن الثانية ، كان يفتح دورة لعينة ، وأن الحدود نفسها ، الموسعة باستمرار ، صالحة لابعاد بعض الناس عن بعضهم الآخر ، وللمطالبة ، لصالح أقليات تتناقص باستمرار ، بامتياز نزعة انسانية ، فاسدة منذ ولادتها ، لانها اقتبست مبدأها ومفهومها من حب الذات

لقد عرف روسو وحده أن يتمرد على هذه الانانية : انه هو الذي كان في حاشيته على المقالة المذكورة سابقاً ، يفضل التسليم باعتبار القردة الافريقية والآسيوية الكبيرة ، التي لم يوفق المسافرون في وصفها ، أناساً من عرق مجهول ، على المجازفة في انكار الطبيعة البشرية على موجودات ربما تملكها ، وربما كان الخطأ الاول أقل جسامة ، إذ أن احترام الغير لايعرف سوى اساس طبيعي واحد ، في مأمن من التفكير ومغالطاته بالنظر لانه سابق عليه ، يكتشفه روسو لدى الانسان في « نفوره العفوي من رؤية مثيله يتألم » (مقالة) ؛ ولكن اكتشاف هذا الاساس يوجب أن نرى في كل موجود معرض للالم مثيلاً ، مزوداً لهذا السبب ببينة على حقه الدائم في العطف . ذلك أن الامل الوحيد في أن لايلقى أحدنا من أمثاله معاملة الحيوانات ، يكمن في احساس جميع أمثاله احساساً مباشراً ، وهو في مقدمتهم ، بأنهم موجودات متألمة ، وفي تنمية قدرتهم على العطف الذي يقوم في حالة الفطرة مقام « القوانين والعادات الاخلاقية والفضيلة » ، وبدون ممارستها نبدأ بفهم تعذر وجود قانون وعادات وفضيلة في حالة المجتمع .

التماثل مع جميع أشكال الحياة ، بدءاً بأشدها تواضعاً ، لايقدم

نفسه على أنه ملاذ حنين للانسان ، بل يطرح على بشر اليوم ، بصوت روسو ، مبدأ كل حكمة وكل عمل جماعيين ؛ المبدأ الوحيد الذي يستطيع ، في عالم تزيد زحمته في صعوبة الاعتبارات المتبادلة ، مع أنها ضرورية جداً ، أن يتيح للناس العيش معاً وبناء مستقبل متناسق . ربما كانت الديانات الكبرى التي عرفها الشرق الاقصى تتضمن هذا التعليم ؛ ولكن من كان سيتصدى لنشره علينا ، باستثناء روسو ، في مواجهة تقليد غربي اعتقد منذ العصور القديمة بامكان اللعب على الحبلين ، وتزوير البداهة المتمثلة بخاصة الانسان بصفته موجوداً حياً ومتألماً ، شبيهاً بجميع الموجودات الاخرى قبل أن يتميز منها بمعايير تابعة ؟ قال روسو ، في الرسالة الرابعة إلى مالزيرب : « إنني احس بنفور شديد من الاوضاع التي تسيطر على غيرها . انني اكره المتنفذين واكره اوضاعهم » . أفلا ينطبق هذا الاعلان أولاً على الانسان الذي ادعى التسلط على الموجودات الاخرى والتمتع بوضع منفصل ، مفسحاً بذلك المجال لاقل الناس جدارة أن يدعوا الميزة نفسها ضد اناس آخرين ، وأن يحوّلوا لصالحهم حجة غريبة بصورتها الخاصة هذه غرابتها بالصورة العامة التي كانت عليها من قبل ؟ لايمكن أن يكون ثمة عذر في مجتمع متمدن ، لجريمة الانسان الوحيدة التي لاتغتفر ، والمتمثلة في اعتقاده بتفوقه اعتقاداً دائماً أو مؤقتاً ، وفي معاملة الناس على أنهم أشياء : إن يكن ذلك باسم العرق أو الثقافة أو الغزو أو الرسالة أو مجرد الوسيلة .

في حياة روسو دقيقة معروفة ــ وربما ثانية ــ دلالتها في نظره ، على الرغم من دقتها ، تحكم الباقي كله ؛ وهذا مايشرح لنا أنها كانت ، عند غروب أيامه ، هي التي ترهقه على وجه الخصوص ، وهي التي يركز على وصفها في مؤلفه الاخير ، وهي التي يعود إليها دوماً في

نزهاته . فما هي ، إن لم تكن عودة عادية إلى الرشد بعد سقوطٍ أسفر عن اغماء ؟ ولكن الشعور بالوجود « أثمن » المشاعر لانه ولا شك نادر جداً وعرضة للجدال كثيراً : « كان يبدو لي انني املأ بوجودي البسيط جميع الاشياء التي ألمحها . . . ولم يكن لدي أي مفهوم متميز عن شخصي . . . وكنت أحس بهدوء فاتن يملأ كياني ولا أجد له مثيلاً ، عندما اتذكره ، في فعالية اللذات المعروفة كلها » . هذا النص الشهير الوارد في النزهة الثانية ، يحاكيه مقطع آخر من النزهة السابعة ويبرره في الوقت نفسه : « إنني أحس بنشوة وافتتان لا يوصفان للامتزاج في منظومة الموجودات والتوحد مع الطبيعة كلها » .

هذا التوحد البدائي ، الذي تأباه حالة المجتمع على الانسان الذي لايتوصل ، وقد أصبح نسّيا لفضيلته الاساسية إلى الاحساس به ، إن لم يكن بصورة طارئة وبفعل ظروف ساخرة ، يفتح لنا السبيل إلى حقيقة آثار روسو . وإذا كنا نخصص لهذه الآثار مكاناً مستقلاً في روائع العبقرية البشرية فلأن صاحبها لم يكتشف ، باكتشاف التماثل ، مبدأ العلوم الانسانية الصحيح والاساس الممكن الوحيد لعلم الاخلاق ، فحسب : بل جدّد أيضاً حماستنا لها ، المعقدة منذ قرنين وإلى الابد ، في هذه البوتقة التي تتحد فيها موجودات يتمسك حب الذات لدى السياسيين والفلاسفة ، في كل مكان آخر ، بابقائها متنافرة : أنا والآخر ، مجتمعي والمجتمعات الاخرى ، الطبيعة والثقافة ، المحسوس والمعقول ، الانسانية والحياة .

الفصل الثالث

فضل دوركهايم على الانتروبولوجيا[1]

حين كتب دوركهايم كتابه « قواعد المنهج السيوسيولوجي » ، لم يكن يثق بالاتنولوجيا. انه يقارن « ملاحظات المسافرين المبهمة والمتسرّعة بنصوص التاريخ الدقيقة » ؛ انه ، وهو تلميذ فوستل دو كولانج الامين ، انما يعتمد على التاريخ في اعطاء علم الاجتماع قاعدة تجريبية . وقال أيضاً إن على العالم الاجتماعي « أن يتخذ من المجتمعات التي تتعين معتقداتها وتقاليدها وعاداتها وحقوقها في آيات مكتوبة وحقيقية ، مادة اساسية لاستقراءاته . ولا ريب في أنه لايستخف بمعلومات الاتنوغرافيا (فلا توجد واقعات يستخف بها العالم) ولكنه يضعها في مكانها الصحيح فبدلاً من أن يجعل منها مركز ثقل أبحاثه ، فانه لايستخدمها ، عادة ،

---

(١) حوليات جامعة باريس ، ع١٤ ، ١٩٦٠ ، ص ٤٥ – ٥٠ . جرى الإحتفال بالذكرى المئوية لولادة دوركهايم ، بعد سنتين من حلولها ، في ٣٠ حزيران ١٩٦٠ ، على مدرج السوربون الكبير ، بمبادرة من جامعة باريس . ولم يكن بوسعي أن أشارك فيه إلا بوصفي واحداً من الحضور نظراً لأن السيد غورفيتش ، الأستاذ في السوربون في ذلك الوقت ، رفض مشاركتي . والنص التالي طلبه مني العميد جورج دافي ليظهر بعد الكلمات الملقاة فعلا . وأنا أجدد له شكري لأنه أتاح لي بذلك أن أضم تحيتي إلى التحيات الموجهة إلى مؤسس المدرسة السوسيولوجية الفرنسية ، الذي أهديت إلى ذكراه كتابي ،الأنتروبولوجيا البنيوية ، في تذكاره المئوي .

لا على انها مكمل للمعلومات التي يدين بها للتاريخ ، أو يحاول ، في الاقل ، تأكيدها بهذه الاخيرة » (١) .

وبعد ذلك بسنوات ، في عام ١٨٩٩ ، يعبر هوبرت وموس عن الرأي نفسه . فيكتبان في **بحث في طبيعة القربان ووظيفته** ، الصادر في المجلد الثاني من العلم السوسيولوجي : « تتعذر مطالبة الاتنوغرافيا وحدها برسم المؤسسات البدائية الاختزالي . ذلك أن الواقعات التي يدونها الاتنوغرافيون ، المقتضبة عادة بفعل ملاحظة معجلة أو المحرفة بفعل دقة لغاتنا ، لاتأخذ قيمتها مالم تقارن بوثائق أدق وأكمل » (٢) .

واضح أن شيئاً تغير بين فترة التكوّن التي تغطي السنوات العشر الاخيرة من القرن التاسع عشر وبين الانضمام المتحمس إلى الاتنوغرافيا الذي يظهره ، في ١٩١٢ ، المدخل إلى **الأشكال الأولية للحياة الدينية** . فقد تحددت فيه ملاحظة الظاهرات على أنها « تاريخية واتنوغرافية » معاً : وهكذا لأول مرة يضع المنهجان على قدم المساواة . ويؤكد دوركهايم ، بعد ذلك ، أن « ملاحظات الاتنوغرافيين كثيراً ما كانت اكتشافات حقيقية جددت دراسة المجتمعات البشرية » . وهو إذ يتخذ موقفاً يناقض تأكيداته السابقة ، فانه ينفصل عن المؤرخين . يقول دوركهايم : « إذاً ، لاشيء أشد جوراً من الاحتقار الذي استمر كثير من المؤرخين في اظهاره لاعمال الاتنوغرافيين . فمن المؤكد ، على العكس ، أن الاتنوغرافيا أحدثت ، في أكثر الاحيان ، أخصب الثورات في مختلف فروع علم الاجتماع » (٣) .

---

(١) دوركهايم ، قواعد المنهج السوسيولوجي ، ط ١٣ ، ١٩٥٦ ، ص ١٣٢ .

(٢) هوبر وموس ، متفرقات في تاريخ الأديان ، ط٢ ، ١٩٢٩ ، ص ٨ .

(٣) دوركهايم ، الأشكال الأولية للحياة الدينية ، ط٢ ، ١٩٢٥ ، ص٥ ، ٨ ، ٩.

إذاً ، لقد تبدل موقف دوركهايم ومعاونيه من الاتنوغرافيا ، بين ١٨٩٢ و ١٩١٢ . فما تعليل هذا التبديل ؟

يعود سببه الرئيسي ، دون شك، إلى التحول الذي فرضه تأسيس مجلة **العام السوسيولوجي** على مناهج عمل دوركهايم ومطالعاته . فمنذ أن عزم على أن ينظر في كل ماظهر في العالم في مجال الادب السوسيولوجي وعلى أن يشرحه باسم مذهبه ، كان لابد له من الاتصال باعمال الاتنوغرافيين « الميدانية » . لقد بانت له أعمال بواز وبروس ، ووللكين ، وهيل – تو ، وفيزون ، وهويت ، وسوانتون ، وروت ، وكوشينغ ، وهيويت ، وشتريلو ، وسبنسر ، وجلين ، الخ ، فيما نشأ حذره الابتدائي من جامعي أعمال الآخرين أو من منظّرين مثل فوندت ، ومانهارت ، وهارتلاند وتايلر . ان دوركهايم لم يغير إذاً ، بالمعنى الصحيح للكلمة ، موقفه من الاتنوغرافيا : فما انتقده في البداية لم يكن من الاتنوغرافيا ، أو لم يكن ، على أية حال ، الاتنوغرافيا التي كان لابد له من أن ينضم إليها . لعلّ أولى الخدمات واعظمها، التي أداها للنظرية الاتنولوجية ، تتمثل في أنه علّمها أن ليس ثمة من تفكير صحيح ، في حال عدم وجود الواقعات نفسها ، الا في المصادر ، على أن يتم فحصها بالدقة التي يعمل بها المجرب على وثائقه الرسمية وبالانتباه المدقّق نفسه . وإلى جانب الاعمال الاتنولوجية الصرفة – **تحريم سفاح المحارم** ، **محاولة في بعض أشكال التصنيف البدائية** – شارك دوركهايم مشاركة اساسية في الاتنولوجيا ، في تقاريره الموزعة في مجلة **العام السوسيولوجي** . وتنم هذه التقارير عن درجة كبيرة من الوضوح في اختيار المولفات . والروح التي تلهمها لعلى قدر كبير من العصرية بحيث نرغب اليوم أيضاً في رؤيتها مجموعة في مؤلف مطبوع .

وإذ يصل دوركهايم ، والحالة هذه ، إلى المراجع ، فانه يحقق ضرباً من الاكتشاف مفاده أن التقابل الذي تصوره ، في البداية ، بين التاريخ والاتنوغرافيا ، وهمي تماماً ، أو أنه ، بالحري ، لم يكن قد وضعه في مكانه المناسب . وما كان يأخذه ، في الحقيقة ، على منظري الاتنولوجيا ليس جهل التاريخ ، بل قيامهم باعداد منهج تاريخي تتعذر مقارنته بمنهج المؤرخين الحقيقيين . وفي لحظة حاسمة من تطور مذهب دوركهايم ، يوضح هوبر وموس فكر المعلم حول هذه النقطة ، عندما يبدأان في **محاولة في القربان** ، بالاستعاضة عن التقابل بين التاريخ والاتنوغرافيا بتقابل كامن بين تصورين للتاريخ : تصور المؤرخين من جهة ، والتصور الذي يصفه راد كليف - براون ، الامين دوماً لالهام دوركهايم ، بعد ربع قرن ، بـ « التاريخ التخميني » . يقول هوبرت وموس : « كان خطأ سميث ، في الاساس ، خطأ منهجياً . فقد تمسك بتصنيف الواقعات نسَبياً ، وفق علاقات التماثل التي كان يتوهمها بينها ، عوضاً عن تحليل منظومة الطقوس السامية في تعقيدها الاصلي . وتلك ، من جهة أخرى ، سمة مشتركة بين الانتروبولوجيين الانجليز ... وفي ترتيب الواقعات على هذه الصورة ، يعتبر كل بحث تاريخي صرف باطلاً . ذلك أن قدم النصوص أو الواقعات المروية وهمجية الشعوب النسبية ، وبساطة الطقوس الظاهرة ، قرائن تاريخية مضلّلة » (١) .

إذاً ، التقابل الحقيقي موجود بين طريقتين مختلفتين في كتابة التاريخ : الطريقة التي تعتمد على وثائق مباشرة « ألفها العاملون أنفسهم ، في لغاتهم » أو على آثار تذكارية مشكّلة ، والطريقة التي يمارسها في ذلك العصر جميع منظري الاتنولوجيا تقريباً - تاريخ ايديولوجي يقوم

(١) هوبروموس ، مرجع مذكور ، ص ٧ .

على ترتيب الملاحظات ترتيباً زمنياً بطريقة ما من جميع النواحي ، شريطة أن ترضي الفكر .

ولكن هاهي النقطة الاساسية . فمنذ أن تتخلص الاتنوغرافيا من طموحاتها ، وتؤول إلى المعطيات الخاصة معطيات الملاحظة ، فانها تكشف عن طبيعتها الحقيقية . ذلك أن هذه المعطيات إذا لم تكن انعكاسات تاريخ مزيف ، وعروضاً منثورة في الحاضر « المراحل » مفترضة من تطور العقل البشري ، وإذا كانت بالتالي لاتتعلق بنظام الحدث . فما الذي قد تعلمنا اياه ؟ أما وقد قاوم دوركهايم بعقلانيته اغراء اعتبارها ثمرات هذيان (ذلك الاغراء الذي يمكن أن يكون قد ضلل فرازر ، على الاقل في أعماله الاخيرة) فقد كان مسوقاً بالضرورة على وجه التقريب إلى التفسير الذي يقدمه في المدخل إلى **الأشكال الأولية** : « تؤلف الحضارات البدائية . . . حالات ممتازة لأنها حالات بسيطة . . . والعلاقات بين واقعاتها أشد وضوحاً أيضاً » . إذاً ، تقدم لنا وسيلة تمييز الاسباب الماثلة دائماً ، التي تتعلق بها الصور الاكثر اساسية من صور الفكر والممارسة الدينية .

اننا نتساءل اليوم – الامر الذي لم يكن يسبب أي قلق لدوركهايم – مالإذا كان هذا الطابع ، طابع المعرفة الاتنوغرافية الممتازة يتعلق بخصائص الموضوع ، أو مالإذا كانت هذه المعرفة لا تفسر بالتبسيط النسبي الذي يؤثر في كل نمط من انماط المعرفة عند تطبيقه على موضوع بعيد جداً . لعل الحقيقة تتوسط التفسيرين . وتفسير دوركهايم غير مغلوط ، حتى لو كانت حججه مختلفة عن تلك التي قد نأخذ بها . ومع ذلك يتعرض هدف البحث الاتنوغرافي ومناهجه ، مع دوركهايم ، إلى انقلاب

(١) المصدر المذكور ، ص ٨ ، ٩ ، ١١ .

جذري . ومنذ ذلك الحين فصاعداً ، يستطيع هذا البحث الافلات من القضية العنادية التي كانت تستعبده : إما أن يقتصر على إرضاء حب اطلاع تاجر أثريات وأن تقاس قيمته بغرابة اكتشافاته وتفردها ؛ وإما تكليفه توضيح فرضيات نظرية عن أصل البشرية وتطورها توضيحاً بعدياً بواسطة أمثلة اختيرت اختياراً مرضياً . إن دور الاتنوغرافيا يجب تحديده بعبارات أخرى : إن لكل ملاحظة من ملاحظاتها ، على نحو مطلق أو نسبي ، قيمة تجربة وهي تسمح باستخلاص حقائق عامة .

أشد الامور تأثيراً وأكثرها اقناعاً هو فهم هذه الرسالة من خلال عمل راد كليف – براون الذي تدين له الاتنولوجيا – ولبواز مالينوسكي وموس في الوقت نفسه – بانتزاع استقلالها عند عطفة الربع الاول من هذا القرن . ومع أن الشاب راد كليف – برا ون انجليزي ، ومن ثم وارث تقليد فكري يختلط به تاريخ الاتنولوجيا ذاته فانه نحو فرنسا ونحو دوركهايم انما يتجه عندما يشرع في جعل الاتنولوجيا علماً تجريبياً شبيهاً بالعلوم الطبيعية الاخرى بعد أن كانت ، حتى ذلك الحين ، علماً تاريخياً أو فلسفياً . كتب في عام ١٩٢٣ يقول : « ليس هذا التصور جديداً على الاطلاق. فقد دافع عنه دوركهايم ومدرسة العام السوسيولوجي الكبيرة منذ عام ١٨٩٥ » (١) .

وإذا كان ، في ١٩٣١ ، يتأسف لان طرائق العمل الميداني الجديدة لم تظهر في فرنسا ، فذلك لان « فرنسا فتحت السبيل إلى تطور الدراسات النظرية في علم الاجتماع المقارن » (٢) .

---

(١) ذكره راديكليف – براون في : المنهج في الأنتروبولوجيا الإجتماعية (مجموعة مطبوعة بعد وفاة مؤلفها) ، شيكاغو ، ١٩٥٨ ، ص ١٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ص ٦٩ – ٧٠ .

التناقض الذي يشدد عليه راد كليف – براون وهمي أكثر منه حقيقي . فالجيل الاول الذي درّبه دوركهايم ربما كان سيعطي محترفين ميدانيين . لولا هلاك القسم الاكبر منه في حرب ١٩١٤ – ١٩١٨ . وأما الجيل الثاني فقد انصرف إلى الملاحظة المباشرة . ومع أن دوركهايم لم يمارسها قط ، فقد ظلّت **الأشكال الأولية للحياة الدينية** ، مصدر الهام نظري للباحثين الاستراليين . ذلك أن ملاحظات اتنوغرافية ، محلله ومصنفة منهجياً . كفّت للمرة الاولى عن الظهور بمظهر أطمار من طرف ، وشذوذات ، أو على أنها مخلفات من الماضي ، جهد بعضهم في وضعها داخل تصنيفية منهجية للمعتقدات والتصرفات . وبذلك أعيدت الاتنوغرافيا من حيث كانت تقيم موقعها البعيد ، إلى داخل المدينة العلمية . وجميع الذين اسهموا ، منذ ذلك الحين ، في المحافظة على مكانها ذاك ، اقروا صراحة بانتسابهم إلى دوركهايم .

* * *

الفصل الرابع

عمل مكتب الأتنولوجيا الامريكية ودروسه [1]

أشد الذكريات التي احتفظ بها عن حياتي في الولايات المتحدة تأثيراً فيّ ، هي ذكرى اكتشاف مكتبة تبيع كتباً مستعملة ، متخصصة بالمنشورات الرسمية ، واقعة في أسفل شارع برودواي في مدينة نيويورك وذلك ذات يوم من عام ١٩٤١ . كان يمكن الحصول منها على معظم التقارير السنوية الصادرة عن **مكتب الأتنولوجيا الأمريكية** ، بحالة لابد من القول إنها فقدت شيئاً من رونقها ، بدولارين أو ثلاثة للمنشور الواحد . وتشوشني هذه المصادفة ، لانني لم أكن أتصور أن هذه المجلدات القدوسة ، التي تضم أساس معرفتنا عن الهنود الامريكيين ، هي من نوع الكتب العادية المعروضة للبيع ، كنت أحسبها بالاحرى متعلقة بماض رائع ، اختلطت فيه المعتقدات والعادات الزائلة للمجتمعات التي كانت قد درستها هذه المجلدات . وإذا بالثقافات الهندية ـ الامريكية

---

(١) ترجمة بتصرف للخطاب الملقى في ١٧ أيلول ١٩٦٥ في واشنطن ، أثناء الإحتفالات بالذكرى المائتين لولادة سميتسون ، مؤسس معهد سميتسون ، باذن من سيمون وشوستر ، ١٩٦٦ .

كأنها بعثت ، وصارت ماثلة أمامي وشبه محسوسة بفضل الاتصال المادي الذي جددته هذه الكتب المؤلفة والمنشورة قبل اندراس هذه الثقافات نهائياً ، بين زمنها وبيني . كانت مواردي عندئذ قليلة جداً ، وكانت الدولارات الثلاثة هي كل ماأستطيع انفاقه على طعامي في ثلاثة أيام . ومع ذلك بدا المبلغ تافهاً أمام هذا الكتاب أو ذاك ، من الكتب الرائعة الموضحة بالصور ، الذي كان يسمح هذا المبلغ باقتنائه : **صور ماليري** ، **نشيد الجبل** لماتيوس ، **هوبي كاتشنياس** لفيوكس ؛ أو من كنوز المعرفة المتمثلة في هنود زوني لستيفنسون ،**وميتو لوجيا تسيمشيان** لبواز ، **وهنود غيانا** لروت ، **وأساطير سينيكا** لكورتن وهيويت . . .

وعلى هذا النحو انما توصلت ، لا من غيران أفرض على نفسي بعض ضروب الحرمان ، إلى أن أكوّن ، مجلداً بعد آخر ، مجموعة تامة تقريباً من التقارير السنوية ، من المجلد رقم ١ إلى المجلد رقم ٤٨ ، التي تغطي أبهى فترة من حياة **مكتب الأتنولوجيا الأمريكية** . ولم يخطر ببالي أن هذا المكتب نفسه سيدعوني إلى واشنطن بعد ذلك ببضعة أشهر ، للمعاونة في مشروع عظيم آخر ، هو : المجلدات السبعة **لدليل هنود جنوب أمريكا** .

ومرت السنون ، ولكن على الرغم من الزمن المنصرم ومن مشاركتي المؤقتة في أعمال **مكتب الأتنولوجيا الأمريكية** ، فان آثاره لم تفقد شيئاً من اعتبارها في نظري ! فأنا احفظ له احتراماً واعجاباً يشاركني بهما زملاؤنا في العالم بأسره . وبما ان ذكرى ميلاد جيمس سميتسون المائتين تصادف السنة التي يزول فيها المكتب (مع أن عمله يستمر بتسمية جديدة) ، فان اختيار الوقت يبدو موفقاً لتوجيه التحية ، في آن واحد ،

إلى ذكرى مؤسس **معهد سميتسون** وإلى المكتب الذي كان من اعظم ابتكارات هذه المنشأة الشهيرة .

إن المكتب الذي أنشيء في عام ١٨٧٩ ، حرّر ، أولاً ، الأتنولوجيا من وصاية الجغرافيا والجيولوجيا بعد أن كانت قد بقيت تحت سلطتهما إلى ذلك الحين . ولكنه على وجه الخصوص أحسن الإفادة من الظروف غير العادية المتمثلة في وجود عشرات القبائل الأهلية على بعد بضعة أيام وأحياناً عدة ساعات من المدن الكبيرة ، وقام بذلك بطريقة دعت أتنولوجياً معاصراً إلى أن يكتب أن « ضروب وصف العادات والثقافات التي نشرها المكتب تتصف بمتانة وغنى في الملاحظة يضاهيان أحدث الأعمال الأتنولوجية » (لينهارت ، ص ٢٤٥) . وكذلك نحن ندين للمكتب بوضع البحث على مستوى نحاول دائماً الإقتداء به وإن كنا لم ننجح في باوغه إلا نادراً .

وثمة ماهو أكثر من ذلك : إن التقارير « الكبيرة » الثمانيةوالأربعين ، وبعض **التقارير** التي تلتها ، **والنشرات** التي تقارب المائتين **ومطبوعات ميسيلانيوس** ، تضم ركاماً عجيباً جداً من النصوص الأهلية والملاحظات الميدانية التي لم يكد أحد يلمسها بعد إنقضاء قرن ، أو مايقارب القرن ، على بداية المشروع . فكيف نفهم ، والحالة هذه ، كون هذه الوثائق النفيسة جداً مهملة في أيامنا هذه ؟ .

يقترب اليوم الذي تكون فيه آخر الثقافات البدائية قد زالت من على سطح الأرض ، والذي نتبين فيه ، وإنما بعد فوات الأوان ، أن معرفة الإنسان غدت بذلك وإلى الأبد محرومة من أسسها التجريبية . وكما كان الشأن فيما يتعلق بماضي حضارتنا ، سيبذل عندئذ باحثون عديدون ، طوال قرون ، مافي وسعهم لفحص منشورات **مكتب**

الأتنولوجيا الأمريكية وتحليلها وشرحها ، تلك المنشورات التي أحسنت حفظ ثقافات أمريكية هندية تفوق ما نملك منها حول أية حضارة خالية أخرى ، فضلاً عن كمية المخطوطات غير المطبوعة الموجودة في حوزة المكتب . وإذا نجحنا ذات يوم بتوسيع حدود نزعتنا الإنسانية الضيقة بحيث تضم جميع أشكال التعبير التي أمكن أن تنتجها الطبيعة البشرية ، أو هي قادرة على أنتاجها — أمل البشرية الوحيد في مستقبل أكثر إشراقاً — فسيكون ذلك بفضل مشروعات كمشروع مكتب الأتنولوجيا الأمريكية . ومع ذلك لم تخطر ببالي فكرة اعتبار آثاره ، من الآن فصاعداً ، متعلقة بالماضي ، بل على العكس ، يجب علينا جميعاً نحن ودائرة الأنتروبولوجيا ، التي ترث وظائف المكتب وامتيازاته ، أن نستلهم بالإندفاع نفسه من نجاحاته العظيمة للقيام بمهام الغد .

جرت العادة أن تتكلم بعض الأوساط عن الأنتروبولوجيا ، بشيء من الكياسة المتعالية ، وكأنها علم في سبيله إلى الزوال لأن الشعوب البدائية التي تشكل موضوع دراستها التقليدي ، آخذة في الزوال السريع . ولكي تبقى الأنتروبولوجيا ، كما يقولون ، يجب أن تتخلى عن البحث الأساسي وتتحول إلى علم تطبيقي : فتنصرف عندئذ إلى مشكلات البلدان المتخلفة وإلى المشكلات التي تطرحها المظاهر المرَضية في حياة مجتمعاتنا الخاصة ودون أن يتجاهل المرء أهمية هذه النماذج من البحوث ، يبدو لي أن ثمة بحوثاً كثيرة لاتزال ، وستبقى زمناً طويلاً ، تتطلب أن نقوم بها في الخط التقليدي . ذلك أن دراسة الشعوب المسماة بدائية إنما ينبغي أن تحظى بأولوية مطلقة بسبب كونها ، على وجه الدقة ، مهددة بالفناء في أجل قصير على وجه التقريب .

وعليه ، لم يفت أوان المضي في هذا السبيل . كان فرازر قد أعلن في درسه الإفتتاحي في جامعة ليفربول عام ١٩٠٨ ، اقتراب الأنتروبولوجيا الإتباعية من نهايتها . فما الذي شاهدناه منذ ذلك الحين ؟ اهتز العالم بحربين عالميتين وبما رافقهما من تطور علمي وتقني ، ونتج عن ذلك انهيار ثقافات أجنبية عديدة مادياً ومعنوياً . ولكن هذه الكوارث اقترنت بنتائج من نموذج واحد . فقد أسهمت الحرب العالمية الأولى ، إذ أرغمت مالينوسكي على مشاركة أهالي جزر تروبرياند حياتهم بصورة ربما كانت أكثر دواماً ووداً مما توقع ، إسهاماً غير مباشر بادخال الأنتروبولوجيا في عهد جديد ؛ وأسفرت الحرب العالمية الثانية عن نتيجة غير مباشرة أيضاً ، هي أنها فتحت على البحث الأنتروبولوجي هذا العالم الجديد ، المؤلف من داخل غينيا الجديدة ، بسكانه البالغين من ٦٠٠,٠٠٠ — ٨٠٠,٠٠٠ نسمة ، الذين تطرح مؤسساتهم على الأنتروبولوجيين مشكلات جديدة ، وترغمهم على إعادة النظر في تلك التي من آرائهم النظرية كانوا يحسبونها أفضل ثباتاً . كما أن نقل العاصمة الإتحادية إلى وسط البرازيل ، وإنشاء الطرق والمطارات ، في مناطق نائية من البلاد ، كشفا عن وجود قبائل صغيرة منعزلة في أمكنة كان الظن متجهاً إلى عدم وجود سكان أصليين فيها .

ومن المؤكد أن هذه هي الفرص الأخيرة ، ولاسيما أنها لاتستطيع أبداً تعويض مشاعر الكره والنقمة التي يوحي بها أندراس الشعوب المسماة بدائية في العالم أجمع ، والناجم بصورة مباشرة أو غير مباشرة عن هذه الأحداث . فمن أصل ٢٥٠,٠٠٠ أسترالي من سكان البلاد الأصليين ، في بداية القرن التاسع عشر ، يبقى ٤٠,٠٠٠ ، يقاسي معظمهم الجوع ، ويضنيهم المرض ، وتهددهم ، في صحاراهم ،

الإستثمارات المنجمية ، وميادين التجارب الذريّة وحقول رماية الصواريخ . وبين ١٩٠٠ و ١٩٥٠ حذف أكثر من ٩٠ قبيلة من خريطة البرازيل ، وثمة ثلاثون قبيلة تقريباً لاتزال تعيش فيها بصورة مؤقتة ، في عزلة نسبية ؛ وانقرضت في الفترة نفسها خمس عشرة لغة من لغات أمريكا الجنوبية . والأمثلة كثيرة .

ومع ذلك لاينبغي للأنتروبولوجيا أن تستسلم لليأس . صحيح أن مادة دراساتنا تتقلص ، ولكننا نحسن استخدامها بفضل معارف متنامية قياساً على معارف سلفنا ، وبفضل تفكير نظري يستفيد من دروس الماضي ، وتقنيات ملاحظة أدق . ويقل تدريجياً مايحتاج إلى دراسة . ولكن دراسة هذا الباقي تتطلب مزيداً من الوقت وستعطي نتائج أغنى مما كان الشأن منذ عهد قريب . لقد تعلمنا تفتيش هذه « المشاكي » الثقافية واستكشافها ، هذه المشاكي التي راحت المعارف التقليدية تلجأ إليها ، والتي توفر لها ملجأ مؤقتاً ضد هجمات الحضارة الصناعية : لغة ، قرابة ، علم نبات اتنولوجي ، علم نبات حيواني ، إلخ .

ومع ذلك ، فمستقبل الأنتروبولوجيا مهدد اليوم بزوال المجتمعات الأخيرة ، التي ظلت وفيّة حتى النهاية لنمط حياتها التقليدي ، زوالاً مادياً . والحال أن ثمة نوعاً من التطور ، يلاحظه المرء في بعض أجزاء العالم ، كآسيا وأفريقيا وأمريكا الأندية ، الداخلة في مجال الأنتروبولوجيا حتى الآن يشكل خطراً ربما كان أيضاً أكثر اتصافاً بأنه مباشر . والمقصود مناطق ذات كثافة سكانية عالية ، وهذه الكثافة آخذة في الزيادة لا في التناقص . فالخطر الذي تشكله هذه المناطق على دراساتنا هو ، إذاً ، نوعي لا كمي : ذلك أن هذه المجموعات السكانية الكبيرة تتحول تحولاً سريعاً ، وأن ثقافتهم تقترب من ثقافة العالم الغربي ، فتخرج

بذلك من دائرة اختصاصنا . وليس هذا كل شيء ، لأن هذه الشعوب أصبحت أقل تسامحاً إزاء إخضاعها للاستقصاء الأتنوغرافي ، كما لو كانت تشك ، عند دراسة اختلاف معتقداتها وعاداتها عن معتقداتنا وعاداتنا ، في أننا نود إعطاء هذه الإختلافات قيمة إيجابية ، ونوقف تطورها ونبقيها في حالتها الراهنة .

إذاً ، يظهر وضع الأنتروبولوجيا المعاصرة بمظهر غريب . ثمة شعور عميق بالإحترام نحو أشد الثقافات اختلافاً عن ثقافتنا كان قد أوحى لها بالمذهب المسمى « النزعة النسبية في الثقافة » . وإذا بهذا المذهب يلقى استنكاراً شديداً من الشعوب نفسها التي كان يُعتقد بأنه وُضع مراعاة لها . أضف أن هذه الشعوب تعتنق قضايا نظرية تطورية قديمة وحيدة الخط ، كما لو كانت تفضل ، بغية الإشتراك بصورة أسرع في فوائد التصنيع ، اعتبار نفسها متخلفة بصورة مؤقتة بدلاً من مختلفة ولكن بصفة دائمة في هذه الحال .

بذلك يفسر الحذر من الأنتروبولوجيا التقليدية ، الذي يلاحظ في بعض بلدان أفريقيا وآسيا . فالإقتصاديون وعلماء الإجتماع ، يُستقبلون فيها بحفاوة ، ولكن الناس فيها يحتملون الأتنولوجيين على مضض ، مع أنهم لايغلقون الأبواب في وجوههم . إذاً ، لماذا نخلّد عادات وأعرافاً قديمة ، وإن بتدوينها فقط ، هي مذمومة على أية حال ؟ لأنه كلما قلّ اهتمامنا بها ، أسرعت في الزوال . وحتى لو كان زوالها غير محتم ، يحسن إغفال الحديث عنها ، خوفاً من أن يتبين بعضهم في الخارج أن الثقافة المحلية لم تتخذ مكانها بصورة تامة في عهد الحضارة الحديثة كما حسب بعض أعضائها أو أوهموا به . ألم نستسلم نحن أنفسنا ، في بعض فترات من تاريخنا ، للأوهام ذاتها ، ونضطر فيما

بعد لمضاعفة جهودنا من أجل الإرتباط ثانية بماض رغبنا من قبل في قطع جذوره ؟ ونحن نتمنى أن يستفيد آخرون من هذه العبرة القاسية : إن مسؤولية كل شعب تكمن في محافظته على ماضيه ، ليس إزاء نفسه فقط ، بل نحو البشرية بأسرها أيضاً . ويترتب على كل إنسان أن يحول بينه وبين الفناء قبل وعي أصالته وقيمته وعياً تاماً وترسيخ ذكراه . ذلك صحيح بصورة عامة ، ولكنه أكثر صحة في حالة هذه الشعوب التي تجد نفسها في وضع يمتاز بأنها لاتزال تعيش ماضيها ، في الوقت الذي يرتسم فيه ، بما يتعلق بها ، مستقبل مختلف .

فكّر بعضهم بجعل الأنتروبولوجيا أقل قسوة على ضحاياها ، فاقترحوا عكس الأدوار . فلو سمحنا — إذا تجرأت على القول — لأولئك الذين كنا على سبيل الحصر ندرسهم حتى الآن دراسة اتنوغرافية ، أن يقوموا بدراستنا على هذا الصعيد نفسه ، لتولى كل منا بدوره المهمة السهلة . وما دام لايحتفظ أحد بها بصفة دائمة ، يزول مبرر إحساسه بالدونية . وقد نخرج من ذلك بفائدة إضافية تكمن في أن نتعلّم على نحو أفضل معرفة أنفسنا من خلال نظر الغير ، وهذا التبادل في المنظورات قد ينفع العالم بأسره .

هذا الحل ، على سلامة قصده ، يبدو ساذجاً وعسير التطبيق بصورة منهجية . ذلك أن المشكل الذي نواجهه ليس بالبساطة والسطحية اللتين تتصف بهما المسألة التي يتقن حلها أطفال يحبون الخصام ولم يألفوا بعد اللعب معاً ، بتطبيق القاعدة الأولية : « أعرني لعبتك وسأعيرك لعبتي » . بل المقصود شيء آخر تماماً ، بما يتعلق بشعوب يأخذ بعضها من بعضها الآخر مظاهرها المادية وأنماط معيشتها وحتى عدم المساواة الذي تتسم به علاقاتها .

حتى لو كانت الأنتروبولوجيا تتطلّع إلى هذا المركز ، لن تفلح أبداً في أن تكون عاماً نزيهاً كعلم الفلك الذي يتعلق وجوده بتأمل موضوعاته من بعيد . لقد نشأت الأنتروبولوجيا من صيرورة تاريخية ، استعبد خلالها قلة من البشر باقي البشرية كلها ، وشاهد ملايين الضحايا البريئة سلب مواردهم وتهديم معتقداتهم وتقويض مؤسساتهم قبل ذبحهم بوحشية واستعبادهم وتعرضهم لأمراض وأوبئة لاتملك أجسامهم أية مقاومة ضدها . الأنتروبولوجيا بنت عهد من العنف : وإذا أصبحت قادرة على تكوين نظرة موضوعية عن الظاهرات البشرية لم تكن تتوفر قبلاً ، فهي تدين بهذه المزية الأبيستيمولوجية لحالة فعلية متمثلة في ادعاء قسم من البشرية بحق معاملة القسم الآخر على أنه أشياء .

سوف لايخيم النسيان على مثل هذه الظروف قبل وقت طويل . ولايمكن العمل كما لو لم توجد قط . العالم الغربي لم ينشىء الأنتروبولوجيا بسبب قدراته الفكرية الخاصة ، بل لأن ثقافات أجنبية ، عاملناها على أنها مجرد أشياء ، كانت تتمتع بالتالي بامكانية أن تدرس على أنها أشياء . كنا لانحس بأنها تعنينا ، ولكننا لانستطيع اليوم العمل كما لو كنا لانعنيها ، وعلى نحو مباشر جداً . وليس ثمة تكافؤ بين موقفنا منها وموقفها منا ، ولايمكن أن يوجد مثل هذا التكافؤ .

ينتج عن ذلك مايلي : لكي تتمكن الثقافات المسماة بالأمس أيضاً أهلية ، من اعتبار الأنتروبولوجيا بحثاً مشروعاً ، وليس أثراً من آثار العهد الإستعماري أو من سيطرة اقتصادية تطيل هذا العهد ، لايكفي أن يبدل اللاعبون المعسكر بالتناوب ، فيما تظل اللعبة الأنتروبولوجية على حالها . الأنتروبولوجيا هي التي يجب أن تتحول تحولاً عميقاً إذا كانت تريد أن تواصل عملها في ثقافات قامت علة وجود الأنتروبولوجيا

على دراستها ، لأن تاريخ هذه الثقافات يظل منيعاً في غياب الوثائق المكتوبة .

تكمن المشكلة الآن في سدّ هذه الثغرة ، بدلاً من مواربتها كما في السابق ، بواسطة مناهج بحث خاصة . فالأنتروبولوجيا التي يمارسها أعضاء الثقافة التي تنوي دراستها ، تتخلى عن صفاتها المميزة وتقترب من علم الآثار والتاريخ وفقه اللغة . ذلك أن الأنتروبولوجيا هي علم الثقافة المنظورة من الخارج ، فيما تستطيع شعوب ، تبلغ حياتها المستقلة وتدرك أصالتها ، أن تطمح بصورة طبيعية إلى حق دراسة ثقافتها بنفسها أي من الداخل . وفي عالم يتعرض إلى هذا القدر من التحولات الكبيرة ، سوف لاتعيش الأنتروبولوجيا مالم ترض بالفناء لتبعث بمظهر جديد .

وهكذا ترى الأنتروبولوجيا نفسها ، اليوم ، أمام مهامّ قد يحسبها بعضهم متناقضة ؛ ولكنها قد تكون كذلك فقط إذا كان يجب الشروع بها في كل مكان معاً . فحيث تميل الثقافات الأهلية إلى الزوال مادياً ، إلى جانب بقائها سليمة أيضاً على الصعيد المعنوي في جزء منها على الأقل ، سيواصل البحث الأنتروبولوجي بالطرق التقليدية ؛ وسيحول الإستعجال دون توفير الوسائل له . وبالمقابل ، حيث تكون الشعوب عديدة أو أنها تتطور ، فيما تتجه ثقافتها نحو ثقافتنا ، سينبغي على الأنتروبولوجيا ، المنقولة تدريجياً إلى عاتق الأهليين علماء الشعب موضوع الدراسة أن تتبنى أهدافاً ومناهج شبيهة بتلك التي أثبتت جدارتها منذ عصر النهضة في دراسة ثقافتنا الخاصة مثلما أتقنا نحن ممارسة هذه الدراسة .

لقد اضطر **مكتب الأتنولوجيا الأمريكية** ، والحالة هذه ، إلى مواجهة هذه الضرورة المزدوجة ، منذ بداياته الأولى ، بسبب الظروف

الخاصة المحيطة بهنود أمريكا الشمالية : منهم بعيدون ثقافياً ، وقريبون جغرافياً ، وتحركهم إرادة قوية للحياة على الرغم من جميع المحن التي فرضت عليهم . فعندما كان المكتب يقوم باستقصاءاته الأتنوغرافية الخاصة ، شجع بعض الأهالي على التخصص في شؤون قومهم في مجالات علم اللغة ، وفقه اللغة ، والتاريخ . ومصير الكنوز الثقافية في إفريقيا وآسيا وأوقيانوسيا إلى الضياع مالم يتبع هذا المثل ، ويتم التوصل إلى إيقاظ عشرات المواهب والميول (التي يجب عليها أن توقظ بدورها مئات أخرى) لدى أشخاص من وزن فرانسيس لافليش ، ابن أحد زعماء أوماها ؛ وجيمس موري ، من سكيلدي باونيه ؛ وجورج هونت ، من كواكيوتل ؛ وكثير غيرهم ، ممن انتسب بعضهم إلى المكتب رسمياً ، مثل لافليش وموري . فكيف نكرم نضوج العقل والبصيرة الذي يتصف به هذا العدد القليل من الرجال والنساء الذين أحسنوا إرساء أسس الدراسات الأمريكانية في هذا الوقت المبكر ، إن لم يكن بالجد في نشر ثمرة دروسهم على باقي العالم ؟ .

لايعني ذلك وجوب الاكتفاء باضافة وثائق أخرى من النموذج ذاته إلى الوثائق المتوفرة إلى مالانهاية . ثمة أمور كثيرة يجب انقاذها ، والمهمة على درجة من الالحاح بحيث قد نستسلم إلى استئثار هذه المهمة بنا دون أن نلمح حدود تطور علمنا : فالانتروبولوجيا تتطور بصورة نوعية ، فيما تزداد ، في الوقت نفسه ، كتلة الوثائق التي تجمعها . وهذا التطور نفسه قد يمنحنا الثقة بمستقبل دراستنا . لقد ظهرت مشاكل أخرى لم تلق اهتماماً حتى الآن . ومع ذلك يجب حلها ، كتلك التي طرحها تفاوت مرونة المردود في المحاصيل الاستوائية . والعلاقة بين كمية العمل المطلوب والمردود ، بما يتعلق بكل محصول منها . ففي الواقع

يتعذر فهم الاهمية الاجتماعية والدينية التي تحظى بها زراعة الانيام*. في أراضي ميلانيزيا كلها بدون ادخال ،رونة المردود الاستثنائية في الحسبان : ذلك أن المزارع الذي يخشى جني محصول يقل عن حاجته ، يضطر إلى غرس مساحة أكبر ، أملاً في الحصول على كفايته . غير أن المحصول الوفير قد يتجاوز التقديرات بحيث يتعذر استهلاكه باكمله؛ فيخصص عندئذ لغاية أخرى ، مثل عروض الاعتبار والمبادلات الاحتفالية . وفي هذه الحالة وحالات عديدة أخرى ، تكتسب الظاهرات الملاحظة دلالة أغنى ، إذا تم التعبير عنها في آن واحد بمصطلحات مدونات أكثر عدداً وأشدّ تنوعاً من المدونة أو المدونات التي كان ينبغي الاكتفاء بها قبلا .

تبرز بذلك شبكة تامة من التعادلات بين الحقائق التي تتمكن الانتروبولوجيا وحدها من الطموح إليها وبين الحقائق التي تتوصل إليها علوم أخرى تقدمت في طرق موازية لطرقها : لا علم الاقتصاد الذي استأنستُ قبل قليل فحسب ، بل وكذلك عام الاحياء ، والديموغرافيا ، وعلم الاجتماع ، وعلم النفس ، والمنطق الصوري . ذلك أن أصالة أبحاثنا انما تظهر على خير وجه من خلال هذه المقارنات والمطابقات المتبادلة .

دار مؤخراً نقاش طويل لمعرفة ما إذا كانت الانتروبولوجيا أشد انتماء إلى الدراسات الانسانية أم إلى العلوم الطبيعية . وتلك مسألة مزيفة ، على ما يبدو لي ، لان خاصة الانتروبولوجيا تكمن في تمردها على هذا التمييز . فهي تعمل في موضوع التاريخ بالذات ولكنها لاتستطيع استعمال المناهج نفسها ، نظراً لافتقارها إلى المنظور

* — ضرب من النبات العارش « م » .

الزمني . مناهجها ، إذاً ، تقترب من مناهج العلوم المتجهة هي الاخرى شطر التزامن دون أن تجعل بالضرورة من الانسان موضوع دراستها . وكما هو الشأن فيما يتعلق بكل مشروع يتوخى أن يكون علمياً ، تميل هذه المناهج إلى اكتشاف خصائص ثابتة وراء الخصوصية والتنوع الواضحين اللذين تتصف بهما الظاهرات موضوع الملاحظة .

هل سيقول بعضهم إن هذا الهدف يحوّل الانتروبولوجيا عن وجهة نظر تاريخية وذات نزعة انسانية ؟ بالعكس تماماً . فالانتروبولوجيا الفيزيائية هي أكثر فروع الانتروبولوجيا شبهاً بالعلوم الطبيعية ، ولهذا السبب . إنه لامر ذو دلالة انها إذ تحسّن مناهجها وتقنياتها ، تقترب من منظور ذي نزعة انسانية ولا تبتعد عنه .

كان البحث عن الصفات الثابتة يؤول تقليدياً ، في نظر الانتروبولوجي الفيزيائي ، إلى البحث عن عوامل مجردة من القيمة التكيّفية ، وفي الواقع كانت هذه العوامل هي الوحيدة التي ينبئنا حضورها أو غيابها بالحدود العرقية التي كان يظن بعضهم أنها تقسم البشرية . على أن يقين زملائنا بوجود مثل هذه العوامل راح ينقص تدريجياً . إن مورّثه الـ Sihlèmia ، التي كانت تعد لوقت طويل واحداً من هذه العوامل ، ستفقد هذه الخاصة نهائياً ، فيما لو أكسبت ، كما هو مقبول اليوم عادة ، شكلاً خبيثاً من أشكال الملاريا مناعة نسبية . وعليه ، فقد أثبت ليفينغستون بنجاح أن الانتروبولوجيا الفيزيائية ، بتخليها عن ورقة رابحة على صعيد تاريخ تخميني آجل ، فازت بورقة رابحة ثانية على صعيد تاريخ مشخص وعاجل هو التاريخ الذي يمارسه المؤرخون . ذلك أن انطواء المو.ثة المشار إليها على قيمة تكيّفية انما هو الذي ، على وجه

الدقة . يتيح لنا ، إذا جاز القول ، بأن نقرأ في خريطة توزعها في افريقيا تاريخ هذه القارة وهو يتكوّن ، وبوضع سلسلة من العلاقات المتبادلة بين هذه الخريطة التكوينية وبين خرائط توزع اللغات والملامح الثقافية الاخرى . ماالذي يمكن استنتاجه من هذا المثال ؟ ثمة خصائص ثابتة : تتوارى على المستوى السطحي الذي ساد الاعتقاد بادراكها فيه لتظهر ثانية على مستوى اعمق ويتمتع بمردود وظيفي أكبر ؛ وهي لاتفقد قيمتها الاعلامية في هذا السياق ، بل تكسب فيه قيمة دلالية .

تلاحظ اليوم تطورات من النموذج ذاته في مجال الانتروبولوجيا كله . فقد بعث فوستر مؤخراً حياة جديدة في مشكل اعتقد كثير منّا باضمحلال أهميته : مشكل أصل مخرطة الفخاري . وذلك باثبات عدم أياولة مثل هذا الاختراع إلى طريقة آلية جديدة أو أداة مادية خاصة يمكن وصفها موضوعياً ومن الخارج . يتعلق الامر على الاصح برسم اختزالي دينامي أو بمبدأ قادر عل ايجاد عدد كبير من الاجهزة المختلفة بعضها بدائي وبعضها أكثر اتقاناً . ولقد حاولت في نسق آخر — نسق دراسات القرابة — الاشارة إلى عدم وجوب وصف المنظومات تبعاً لسماتها الخارجية — من ذلك عدد الحدود التي تستعملها أو طريقة تصنيف جميع العلاقات الممكنة بين الافراد ، بغية مزجها أو تمييزها. ولكننا لانحصل بهذه الطريقة الآ على تعداد النماذج والنماذج الفرعية تعداداً عقيماً ، ومجرداً من كل قيمة تفسيرية . يجب ، بالاحرى ، البحث عن طريقة عمل هذه المنظومات في اقامة هذه الصورة أو تلك من صور التضامن داخل الزمرة الاجتماعية ؛ وعندئذ نلاحظ أن تعدد المنظومات الظاهر يخفي عدداً صغيراً من المبادىء الاساسية والمشحونة بالدلالة .

وكذلك في مجال الدين والميتولوجيا ، ينبغي بذل بعض الجهود لتجاوز هذه السمات الخارجية التي يتسنى وصفها فقط ، والتي يصنفها كل باحث على هواه بمقتضى آراء مسبّقة . وعندئذ نصل ، خلف تنوع الموضوعات الميتولوجية المحيّر ، إلى عدد قليل من الرسوم الاختزالية تؤول إليها الاولى . ولكن قيمتها الاجرائية ، خلافاً لتلك ، تظهر بوضوح ، وفي الوقت نفسه تسمح دراسة كل ثقافة باستخلاص مجموعة من القواعد تساعد على تصنيف اساطير كان يحسبها بعضهم مختلفة تماماً فيما بينها ، في مجموعة تحوّل واحدة .

هذه الامثلة التي هي غيض من فيض ، تبرهن على اكتساب المشكلات التقليدية للانتروبولوجيا اشكالاً جديدة ، ولكنه لايمكن القول إن أي مشكل منها محلول . إن الصفة التي تميزت بها الانتروبولوجيا دائماً بين العلوم الانسانية ، هي التحري عن الانسان في نقطة تقع وراء الحدود التي كان الناس ، في كل عهد من عهود التاريخ ، يعزونها إلى البشرية . وفيما يتعلق بالعصور القديمة والعصر الوسيط ، كانت هذه النقطة من القرب بحيث لم تكن الانتروبولوجيا ممكنة ، لان كل ثقافة أو مجتمع كان يضعها على حدوده ، مستبعداً ، بالتالي ، جيرانه المباشرين . وفي أقل من قرن ، عندما تكون الثقافة الاهلية الحقيقية الاخيرة قد زالت عن سطح الارض ، وتصبح حواراتنا مع العقول الالكترونية فقط ، فان هذه النقطة ستصبح من البعد بحيث قد نرتاب في أن بعض الابحاث ، التي تزعم مع ذلك أنها متمسكة بالالهام الاول ، لاتزال جديرة باسم الانتروبولوجيا . بين هذين الحدين المتطرفين تقع الفرصة الوحيدة التي سنحت للانسان ، أو يمكن أن تسنح له ، لتأمّل نفسه في مختلف الاشكال المشخصة لوجوده التاريخي ، ولحلّ المشكلات

التي تطرحها عليه هذه الاشكال وتلك التي يطرحها على نفسه ، مع اليقين أن هذه المشكلات ممكنة الحل فعلا ، نظراً لعلمنا سلفاً بأن الفروق السطحية بين الناس تخفي وحدة عميقة .

لنتصور للحظة أننا تلقينا نبأ من الفلكيين مفاده أن كوكباً مجهولاً يقترب من الارض ؛ وأنه سيبقى قريباً منها لعشرين سنة أو ثلاثين ، ثم يتوارى إلى الابد . فقد تُبذل جهود ، عندئذ ، وتُنفق اموال لبناء تلسكوبات واقمار اصطناعية تخصص لهذه المناسبة العظيمة . ولكن الا تجب السرعة نفسها عندما يكون نصف البشرية ، الذي أنكرت هذه الصفة عليه حتى بالامس ، قريباً جداً من النصف الآخر ، بحيث لاتطرح دراسته أية مشكلات ، إذا استثنينا نقص الباحثين والمال وضيق الوقت اللازم للقيام بها ؟ لو واجهنا مستقبل الانتروبولوجيا من هذه الزاوية ، لبدا هذا البحث بالتأكيد أكبر الابحاث الاخرى أهمية ,أكثرها عجلة . لان الثقافات الاهلية تتفتت بسرعة أكبر من الاجسام المشعّة . وسيبقى القمر والمريخ والزهرة على البعد ذاته من الارض عندما تكون هذه المرآة التي تمدّها لنا حضارات أخرى قد ابتعدت كثيراً عن اعيننا بحيث لاتتيح لنا بعد ذلك أية أداة قد نملكها ، مهما كانت معقدة وعالية الكلفة ، أن نراقب ولا حتى أن نلمح هذه الصورة عنا ، المعروضة أمام ناظرينا لوقت قصير ، والتي تكون قد هربت منا إلى الابد .

* * *

الفصل الخامس

الديانات المقارنة

لشعوب من غير كتابة[1]

١٨٨٨	٢٠ تشرين الأول	إحداث درس حر باسم **أديان الشعوب غير المتمدنة** كلف به ، السيد ليون ماديلييه .
١٨٩٠	١٣ آذار	تحويل هذا الدرس الحر إلى محاضرة كلف بها المحاضر السيد ليون ، ماريلييه وبقيت باسم **أديان الشعوب غير المتمدنة** .
١٩٠١	١٥ تشرين الأول	وفاة السيد ليون ماريلييه .
	٥ كانون الأول	تسمية السيد مارسيل موس محاضراً عوضاً عن السيد ماريلييه .
١٩٠٧	٢٠ آب	تسمية السيد مارسيل موس مديراً مساعداً
١٩٤٠	٣١ تشرين الأول	تقاعد السيد مارسيل موس ، مدير الدراسات .
١٩٤١	٢٢ آذار	يسمى السيد موريس لينهارت مدير الدراسات . عوضاً عن السيد مارسيل موس .

(١) مشكلات تاريخ الأديان ومناهجه ، متفرقات نشرها قسم العلوم الدينية بمناسبة الذكرى المئوية لتأسيس المدرسة التطبيقية للدراسات العليا ، باريس ، المطابع الجامعية الفرنسية ، ١٩٦٨ ، ص ١ - ٧ .

١٩٥٠	٣٠ أيلول	يحال السيد لينهارت إلى التقاعد .
١٩٥١	٢٥ كانون الثاني	تسمية السيد ليفي شتراوس مدير الدراسات عوضاً عن السيد لينهارت .
١٩٥٤	٩ شباط	تأخذ المحاضرة اسمها الحالي .

شعورنا بضرورة تغيير اسم هذا الكرسي ، بُعَيد دعوتنا لشغله في عام ١٩٥١ ، لاينطوي من جانبنا على عدم احترام أو اخلاص لذكرى اسلافنا المشهورين : ليون ماريلييه ، ومارسيل موس ، وموريس لينهارت . ولكن ، بفعل سمة من سمات العصر التي ماكان بوسعنا أن نكون غير مبالين بها ، حدث منذ السنة الاولى من تعليمنا أن بعض التقارير التي قدمتُها أو قدمها باحثون عند عودتهم من مهامهم ، استدعت ملاحظات وتعليقات أو انتقادات صادرة عن مستمعين من وراء البحار ، على عجلة من امرهم لاعلامنا بانتمائهم إلى شعب كان موضوع الحديث ، وبعدم موافقتهم على هذا التفسير أو ذاك .

كان من غير المعقول في هذه الشروط أن نرعى تعاوناً بمثل هذه القيمة في ظل عنوان يسند إلى « شعوب غير متمدنة » أدياناً كانت تشكل موضوع الدراسة ، حتى لو لم يكن لهذا الوصف من أهمية قبل خمسين سنة ، لعدم وجود شخص مشارك ، من بين المعنيين، يرى فيه ، خطأ أو صواباً ، فرقاً محقراً ، أو يطالب مجرد مطالبة بوجوب عدم تعريف ثقافة ما بما ينكر عليها ، بل بما يصلح لتبرير الاهتمام بها . صحيح أن العنوان الجديد ، الذي يتعلق بشعوب من غير كتابة ، يتصف هو الآخر بطابع حرماني . غير أن غياب الكتابة في المجتمعات التي ندرسها ، فضلاً عن أن المقصود بذلك معاينة مادية لاتستلزم أي حكم قيمي ،

يبدو لنا – وهذا هو أحد موضوعات تفكيرنا الاساسية – أنه يمارس نوعاً من تأثير منظّم على تقاليد يجب أن تظل شفهية . هذه التقاليد تتلاءم مع بحث تجريبي ، يتطلب استقرار موضوعه استقراراً نسبياً ، على نحو أفضل مما تسمح به تقاليدنا ، التي تعمل كتلة معرفتها المجموعة في الكتب ، والمتزايدة باستمرار ، على تسريع التحوّل .

يمكن القول بالتأكيد عن تعليم مستمر منذ ثماني عشرة سنة إن له تاريخاً الآن . وإذا نحن تأملنا تعليمنا بصورة استعادية، نميز مروره بثلاث مراحل مُددها واحدة تقريباً . في المرحلة الاولى درس حول موضوع معلن ، شغل إحدى الساعتين الاسبوعيتين (فيما خصصت الساعة الاخرى منذ البداية ، لاعمال الحلقات الدراسية التي تقدم في أغلب الاحيان على صورة عرض يُكلف به معاونون أو طلاب أو مدعوون وتتبعه مناقشة) . وقد أتاحت لنا هذه الدروس أن نعدّ تدريجياً ، ونجرّب ، إن جاز القول ، على مستمعين أحرار ، مبادىء ومناهج التحليل ، التي تطبقها كتب عديدة صدرت منذ ذلك الوقت ، على التصورات الاسطورية والممارسات الدينية . وقد تميزت المرحلة الثانية بتطور المحاضرة إلى حلقة دراسية حقيقية ، كما تميزت بضروب من التوسع أتاحت لها أن تتضمن مشكلات ذات مظهر هامشي . غير أن المكان المتزايد المعترف به للاتنولوجيا بين علوم الانسان يمنعها من اهمال مسائل راهنة كتقنيات التوثيق الحديثة التي اتضحت ضرورتها ، بما يتعلق بها أيضاً ، أو كالمواقف التي اتخذتها الفلسفة المعاصرة ازاءها . وهكذا خصصت سنوات ١٩٥٩ – ١٩٦٢ لمناقشة استعمال الرموز التحليلية ، والبطاقات المثقبة ، والآلات الحاسبة في علومنا ، وكذلك لمناقشة العلاقات بين الاتنولوجيا والفلسفة على ضوء بعض المؤلفات

الحديثة . ولن نقوى على اهمال الجزء الاساسي الذي قدمه عندئذ علماء شباب ولامعون أمثال جان كلود غاردان ، الذي أسس بعد ذلك بقليل قسم التوثيق الآلي في المركز الوطني للبحث العلمي وأشرف على ادارته ، والمأسوف عليه لوسيان سباغ الذي لن يمحي اختفاؤه المأساوي ، وإلى أمد طويل ، ذكرى الوعود التي كان يبشر بها . واخيراً قادنا تعييننا في معهد فرنسا في عام ١٩٥٩ إلى تكثيف مادة التعليم في دروسنا ، وتخصيص جلسات المدرسة التطبيقية لاعمال الحلقات الدراسية التي هي في الغالب تقارير عن مهام قدمها باحثون ينتمون إلى مختبر الانتروبولوجيا الاجتماعية (المنشأ في عام ١٩٦٠) أو إلى مؤسسات مجاورة . ومنذ بداية هذه المرحلة الثالثة ، نحو العام ١٩٦٢ ، اتجهنا بعزم نحو تخفيض عدد المستمعين الاحرار ، بحيث تحولت محاضرتنا الاسبوعية إلى مكان يجتمع فيه فريق ، تربط اعضاءه بعض الروابط من قبل ، يطلعون بانتظام على الاعمال التي انجزها كل منهم ، ويقارنون نتائجها .ولا جدال في أن هذا التعاون يستلزم ضرباً من الوحدة في الآراء لايستبعد مع ذلك استقلالاً مذهبياً تاماً . والوحدة ناتجة عن رجوع المشتركين ، بقصد الاستلهام أو المناقشة ، إلى الافكار المبسوطة في دروسنا الملقاة في المعهد ، وفي المناقشات ، الحامية جداً في الغالب ، التي تشكل القسم الاخير من كل حلقة دراسية . فاذاً ، ينطوي تلخيص هذه الموضوعات على شيء من الفائدة .

كانت أبحاثنا في البرازيل قد قادتنا إلى رفض مفهوم « البدائي » . إذاً ، لم تكن المجتمعات التي يلاحظها الاتنوغرافي أكثر « بدائية » من الاخرى . وإذا كانت ، والحالة هذه ، لاتوصل إلى معرفة مراحل التطور البشري القديمة فما جدوى دراستها ؟ بالطبع ، ليس لاظهار البدائي

وراء المتمدن . ولكن هذه المجتمعات ، بالقدر الذي تقدم به للانسان صورة عن حياته الاجتماعية ، صورة مصغرة (بسبب اعدادها القليلة) من جهة ، ومن جهة ثانية ، في حالة توازن (ناجم عما قد يسمى قصورها الحراري ، الناتج عن غياب الطبقات الاجتماعية ، وعن تخلي هذه المجتمعات نفسها عن التاريخ تخلياً حقيقياً وإن كان وهمياً) ، تؤلف حالات ممتازة : ففي مجال الواقعات الاجتماعية ، تسمح بادراك النمط فيما وراء الواقع ، أو على الاصح ببناء النمط بأقل الجهود بدءاً من الواقع .

غير أن طابع الحالة الممتازة المشار إليه لاينتج قطعاً من الخصائص الملازمة للمجتمعات البدائية بقدر ما ينتج من الوضع الخاص الذي نجد انفسنا حيالها فيه . تلك هي المجتمعات التي تقدم ، بالقياس إلى مجتمع الملاحظ ، أهم الفروق . وعلى هذا النحو ، يضع الاتنولوجي نفسه ازاء العلوم الانسانية الاخرى في موضع شبيه على وجه التقريب بموضع الفلكي وسط العلوم الفيزيائية والطبيعية . فقد اقتصر علم الفلك لمدة طويلة على معرفة اولية وسطحية بسبب بعد الاجرام السماوية ونسق حجومها ، الذي لا يُقاس بنسق الملاحظ ، ونقص وسائل ملاحظتها . ومع ذلك ليس من قبيل الصدفة أن اكتشف المجال الذي كان لابد أن تخطو فيه العلوم الدقيقة اولى خطواتها .

وبطريقة مماثلة ، تستطيع العقبات التي تواجه المعرفة الاتنولوجية تقديم سبيل الوصول إلى الواقع . يكفي التسلم بأن الهدف الاخير ليس معرفة ماهي المجتمعات التي ندرسها ، كل منها لحسابه الخاص ، بل اكتشاف ماتختلف به هذه المجتمعات فيما بينها . فالبحث عن الفروق التفاضلية يؤلف ، كما في علم اللغة ، موضوع الانتروبولوجيا .

ولكن الظاهرات الوثيقة الصلة بالموضوع ، هنا كذلك ، قد تفلت من استقصاء يود التوقف عند الواقعات التي تتسنى ملاحظتها تجريبياً ، نظراً لان هذه الظاهرات مؤلفة من علاقات . ففي تعليمنا في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا ، كما في معهد فرنسا ، من الضروري بالنسبة لنا إذن أن نمد طريقة الانماط إلى مجال مستغل استغلالاً قليلاً ، وكان اتجاهنا الاتنوغرافي يقود نحوه : مجال الميتولوجيا ، ولا سيما ميتولوجيا الامريكتين .

منذ السنة الاولى وفيما بعد (١٩٥٠ – ١٩٥١ ، ١٩٥٨ – ١٩٥٩) ، كنا قد بينا . ان التصرفات الاحتفالية المتسمة بافراط ظاهر كانت تتوزع في امريكا وفي امكنة اخرى من العالم أيضاً حول ثلاثة اقطاب ، ممثلة على التوالي بشخصيات « الشره » و « المجنون » و « آكل لحم الانسان » . إن كل وظيفة من هذه الوظائف الثلاث وجميع الاشكال المتوسطة تبدو ، والحالة هذه ، متلازمة مع بعض المواقف من الموتى . ذلك أن مجتمع الاحياء يسعى لاقامة علاقات سلمية أو عدائية معهم ، ولكنها مثالية كذلك ؛ أو أنه يقيم علاقات واقعية ، ولكنها منقولة عندئذ إلى صعيد علاقات بين مواطنين واعداء .

ثم اضفنا عندئذ الى نمذجة التصرفات الطقوسية نمذجة تصورات الروح (١٩٥٦ – ١٩٥٧) . وهذه التصورات الاخيرة تنتظم بين قطبين : قطب « سوسيولوجي » حيث أن الأرواح المنظمة في مجتمع على مثال الاحياء تبقى ، بصورة سرية ، متنحية ، وقطب ذي « نزعة طبيعية » حيث أن الروح ، التي يُنظر اليها من وجهة نظر الفرد ، تتحلل عندئذ الى مجتمع عضوي من الارواح الوظيفية ، التي تشرف كل منها على فعالية حيوية خاصة . وعندئذ يكمن المشكل الذي يتصف بأنه مناظر المشكل السابق وعكسه ، في تلافي نزعتها الدائمة إلى التشتت .

ولقد حثنا هذا الترتيب ، ترتيب المفاهيم الاسطورية الكبرى ، على استئناف التفسير النظري لبعض الطقوس التي يدور حولها الجدال : كوفاد(١) سارة، دفن مزدوج (١٩٥٤ – ١٩٥٥ ، ١٩٥٨ – ١٩٦٠) .

وجهنا اهتمامنا ، في ١٩٥١ – ١٩٥٣ الى تحليل الوظائف المعقدة الذي توضحه بالمثال آلهة قبائل بويبلو في جنوب – غرب الولايات المتحدة . ويبدو أن هذه الآلهة تنتمي الى نمذجة تشتمل على مجموعات يمكن رصدها في مكان آخر وكانت دراستها تعد بالخصب من ناحية الميتولوجيا المقارنة . وبذلك أثبتنا السمة ماقبل الكولومبية لوسيط يُنظر اليه بصورة عامة على انه استيراد حديث . وهذا الاله القضيبي ، الذي نذر للرماد والاقذار ، سيد الحيوانات البرية والضباب والندى والثياب الفاخرة ، والذي يتأكد وجوده من المكسيك الى كندا ، يكشف ، على الرغم من انعكاس جميع الحدود بصورة منهجية انعكاساً يستبعد الاقتباس ، تطابقاً منتظماً حتى في التفصيلات مع شخصية اسند إليها دور أدنى على المسرحين الاوروبي والآسيوي ، هي شخصية سندرلا .

يبدو اذن أن التحليل البنيوي لاينحبس في النزعة الشكلية، بل يفتح آفاقاً على مجال التاريخ والجغرافيا شريطة تحديد الوظائف والمصطلحات تحديداً مسبقاً وبصورة واضحة (موضوع محاضراتنا ١٩٥٩ – ١٩٦١) . وما فتئت هذه القناعة توجه ابحاثنا اللاحقة حول التصورات الاسطورية ، حتى في اكثر مراحل هذه الابحاث تجريداً .

---

(١) – كوفاد : عادة بدائية منتشرة عند الولادة حيث ينعزل الوالد عن الجماعة في أثناء وضع زوجته ويتظاهر بأنه يقوم بالوضع ، ويتضمن ذلك الصيام وعدم ممارسة أي نشاط وملازمة الفراش ، ويلاحظ بعض المحرمات التي من شأنها أن تؤدي إلى سلامة الطفل«م».

يحسن العدول عن الشروع بمقارنات معتّجلة وعن الانطلاق في تأملات حول الاصول ، إلى تحليل الاساطير تحليلاً منهجياً بتحديد كل اسطورة منها بجملة نسخها المؤكدة ، واستبعاد كل فكرة مسبقة ؛ بذلك فقط يمكن الأمل في الوصول الى مرحلة يكون فيها الانسان واعماله في عداد الموضوعات التي تتطلب معرفة ايجابية . على أن القيام بذلك يستدعي تطبيق منهج دقيق جداً ، يرجع إلى ثلاث قواعد :

١) عدم وجوب تفسير الاسطورة على مستوى واحد . فليس ثمة شرح ذو امتياز ، لأن الاسطورة تقوم على إقامة علاقة بين عدة مستويات شرح .

٢) عدم تفسير وجوب الاسطورة منفردة ، بل في علاقتها باساطير أخرى تشكل معاً مجموعة تحوّل .

٣) عدم وجوب تفسير مجموعة اساطير بصورة منفردة ؛ بل بالإسناد : ا) إلى مجموعة أخرى من الاساطير ؛ ب) إلى اتنوغرافيا المجتمعات التي تصدر عنها . ذلك أن الاساطير ، اذا كانت تتحول بالتبادل ، فان ثمة علاقة من النموذج ذاته توحّد ، على محور عرضاني على محور هذه الاساطير ، مختلف الاصعدة التي تتطور عليها كل حياة اجتماعية . من اشكال الفعالية التقنية الاقتصادية الى منظومات التصورات ، مروراً بالمبادلات الاقتصادية والبنيات السياسية والعائلية والتعابير الجمالية والعادات الطقوسية والمعتقدات الدينية .

ونصل هكذا الى بنيات بسيطة نسبياً ، تسفر تحولاتها عن اساطير من نماذج شتى . وبهذه الطريقة غير المباشرة تسهم الانتروبولوجيا اسهاماً متواضعاً في اعداد هذا المنطق ، منطق الشخص الذي يبدو واحداً من

اكبر اهتمامات الفكر الحديث ، والذي يقربنا اكثر مما يبعدنا ، من صور الفكر الغريب جداً في الظاهر عن فكرنا .

ولا يمكن لصور الفكر هذه ان توصف بانها « قبل منطقية » . فهي منطقية على نحو مختلف ، ولكن فقط في نطاق غلبة منطق ضيق جداً على الفكر الغربي لوقت طويل . وبدون أن تدّعي الانتروبولوجيا انها تسهم هي نفسها في تطوير الرياضيات . النوعية التي وسّعت منطقنا بتغليب شاغل الدقة على شاغل القياس ، تستطيع أن تعرض على عالم المنطق وعالِم الرياضيات وثائق من نموذج تكفي اصالته لاستدعاء انتباههم .

كما بُذل . في المنظور نفسه ، جهد لدمج دراسة الاسطورة ودراسة مجموعة الطقوس . والنظرية الشائعة ، القائلة بتطابق حدود النظامين (إما أن الطقس يعرض الاسطورة في عمل وإما أن الاسطورة نفسها تبرر الطقس بالشرح) ، تؤول إلى الحالة الخاصة لعلاقة أعم : أي أن دراسة حالة معينة تظهر الطقوس والاساطير على أنها تحولات مختلفة لعناصر مماثلة (دروس سنوات ١٩٥٤ ـ ١٩٥٥ ، ١٩٥٩ ـ ١٩٦٠) . وهكذا فان ميتولوجيا باونيه ، وهم من هنود السهول ، تعرض صورة معكوسة عن مجموعة طقوسهم ومتناظرة معها ، اذ ان التناظر المباشر يستقيم بالقياس إلى مجموعة طقوس القبائل المجاورة .

فالطقسي والاسطورة ليسا اذن صنوين دائماً ، وبالمقابل ، يمكن الجزم بأنهما يتكاملان في مجالات تتسم بسمة متممة . والقيمة الدالة لمجموعة الطقوس تبدو منحصرة في الادوات وفي الحركات : فهي

قرين لغة.فيما تتجلى الاسطورة على أنها «**ماوراءلغة**» (*): فهي تستخدم القول استخداماً تاماً ، ولكنها تضع التقابلات الدالّة الخاصة بها في درجة من التعقيد اعلى من الدرجة التي يتطلبها اللسان عندما يعمل لغايات دنيوية .

إذاً ، يرجع منهجنا إلى افتراض تماثل في البنية بين مختلف أنساق الواقعات الاجتماعية وبين اللغة التي تؤلف الواقعة الاجتماعية على أفضل وجه . فجميعها تبدو لنا على انها ظاهرات من نموذج واحد ؛ ولقد تساءلنا احيانا (دروس سنوات ١٩٥٥ - ١٩٥٦ ؛ ١٩٥٨ - ١٩٥٩) ماإذا كانت منظومات القرابة أو التصورات الاسطورية لشعبين متجاورين لاتقيم فيما بينها نمطاً من الصلات هو نمط الاختلافات في اللهجات نفسه .

ثمة دراسات موازية ، جارية على مستويات مختلفة ، تسمح باستشفاف ملامح نظرية عامة عن المجتمع : منظومة تواصل واسعة بين الافراد والجماعات ، تميز داخلها طبقات عديدة : طبقة القرابة التي تدوم بتبادل النساء بين جماعات الانسباء ؛ وطبقة الفعاليات الاقتصادية التي يتم فيها تبادل السلع والخدمات بين المنتجين والمستهلكين ! وطبقة اللغة التي تتيح تبادل الرسائل بين افراد متكلمين . وبقدر مايكون للواقعات الدينية مكان في مثل هذه المنظومة نرى أن أحد جوانب محاولتنا يقوم على تجريد هذه الواقعات من نوعيتها .

(*) paralangage : من para اليونانية : بالقرب ، إلى جانب و langage لغة . وقد اقترحنا مقابلها « قرين اللغة » .

و métalangage : من mēta : بعد ، تغير ، و langage ، لغة ، أي « ماوراء اللغة » . (م .)

والواقع أن الاساطير والطقوس يمكن معالجتها على انها صيغ من التواصل : الآلهة مع الناس (اساطير) ، أو الناس مع الآلهة (طقوس) ، مع اختلاف واحد هو أن المتحدثين السماويين ليسوا شركاء كالآخرين في منظومة تواصل واحدة . فالانسان يتصورهم على أنهم صور أو اسقاطات (كلية أو جزئية) لهذه المنظومة ، مما يدخل في النظرية اكراهاً اضافياً . ولكنه لا يفسد تناسقها ولا يحرّف مبادئها .

يعتبر الاتنوغرافيون انفسهم راضين بسعر زهيد جداً عندما يحسبون أنهم نجحوا في الوصول إلى افكار سكان البلاد الاصليين خلف أفكارهم الخاصة المسبقة . وعندئذ تؤول ضروب الوصف في معظم الأحيان الى علم ظاهرات . ونحن نطامح إلى ادخال شرط اضافي في علومنا : هو اكتشاف دوافع المنظومة « الحقيقية » وراء الفكرة التي يكوّنها الناس عن مجتمعهم . وأعني المضي في البحث الى ماوراء حدود الشعور .

ننتهي اخيراً الى معالجة مختلف اوضاع الحياة الاجتماعية داخل شعب واحد ، واوضاع المستوى نفسه داخل شعوب مختلفة . على أنها عناصر تركيب واسع خاضع لقواعد التوافق والتنافر ، ميسراً بعض التسويات ومستبعداً أخرى ، ومؤدياً الى تحول التوازن العام كلما أثر تحريف أو ابدال في عنصر من هذه العناصر . وذلك مشروع كان محرّكه مارسيل موس ، بمعنى من المعاني ، منذ أن تسنّم هذا الكرسي في عام ١٩٠٢ وإلى أن غادره في عام ١٩٤٠ . وثمة جزء على الأقل من آثار موريس لينهارت تحافظ على الاتجاه نفسه . ويمكن التنبؤ بثقة أن هذه المهمة ، التي تمت متابعتها منذ ثلاثة ارباع القرن تقريباً في الدار نفسها . وغالباً في قاعة الدرس ذاتها ، مع أخذ النتائج الحاصلة وما يبقى للانجاز بعين الاعتبار . ستشغل خلفاءنا أيضاً لمدة طويلة .

التنظيم الاجتماعي

الفصل السادس

معنى مفهوم النمط واستعماله (١)

كتب السيد ميبوري – لويس مقالاً شيقاً ، وجّه لي فيه نوعين من الانتقادات : ذلك أنني تصرفت بالواقعات الاتنوغرافية ، في مرتين على الأقل ، واتبعت ، بصورة أعم ، منهجاً يراه ذميماً من الناحية « الأخلاقية » . أما المآخذ الأولى فليس لها اساس واقعي ، أوانها ناتجة عن التباس بين الواقع الاختباري والنمط الذي كنت أحاول عرضه عن هذا الواقع . وأما الحكم القيمي فانه بهذه الصفة لايقع تحت التنفيد . وردّي الوحيد الممكن سيقوم على عرض المراحل المتعاقبة لمحاكمتي زيادة في وضوحها .

لنتأمل اولاً ماسميه ، للتبسيط ، تناقض وينباغو (الانتروبولوجيا البنيوية ، ص ص ١٤٨ – ١٥٠) . هل يتجه الظن إلى امكان التغلب

---

(١) مترجم بتصرف عن الأصل الأنجليزي : « استعمال الأنماط السوسيولوجية » . وهو رد على مقال ميبوري لويس : « تحليل التنظيمات الثنائية : نقد منهجي » الموجه ضد مقالي : « التنظيمات الثنائية هل هي موجودة ؟ . وقد ظهر المقالان الأولان في : Bijdragen tot de Taal' Land-en Volken kunde, Deel 116, 1ne AFlevering 1960' p. 17-44 .

وصدر المقال الثالث في المجلة نفسها وأعيد نشره في آ.ب . فصل ٨ : Deel 112'r2r AFlevering' 1956' p. 99-128.

عليه اذا سلمنا بأن فئة من الرواة – رواة النصف الواقع في الاسفل – أهملت التقسيم إلى نصفين مجرد اهمال لان أخذه بالحسبان من وجهة النظر التي اتخذرها كان عديم الجدوى ؟ ولكنهم لم يكتفوا باهمال التقسيم . فبينما كانوا يستبعدونه من وصف قريتهم القديمة ، ادخلوا ثنائية أخرى ، ليست سوسيولوجية بالتأكيد ، ولكنها ليست كذلك من صنف ايكولوجي بحت لانها تحل محل الثنائية الأخرى وتبدو ، من ثم ، على أنها تحول لها .

اذاً ، لايكفي ، لاعادة انشاء مخطط القرية ، تركيب رسمين تخطيطيين كما لوكان كل منهما يقدم ، على طريقته ، صورة حقيقية مع أنها ناقصة . والعمل بهذا الشكل شبيه بما يؤخذ عليّ ، اعني « استعمال » الانماط . والمعطيات التجريبية الوحيدة المتوفرة لدينا عن قرية وينباغو القديمة عبارة عن مخططين مرسومين تتأكد تكامليتهما بطريقة مختلفة عن تلك التي يطيب لبعضهم أن يوحوا بها . فلا يمثل كل منهما جزءاً فقط من شكل إجمالي بحيث لايكون أمامنا الاّ اللجوء إلى أحدهما لسد ثغرات الآخر . المخططان متعارضان وتعارضهما معطى اتنوغرافي ؛ ولايحق لنا العمل كما لولم يكن موجوداً .

بعبارات أخرى ، اذا كان التمييز بين قرية آهلة وأرض مقطوعة اشجارها (وكذلك الشأن بما يتعلق بالتمييز بين أرض مقطوعة أشجارها وغابة محيطة) غير ملائم في أحد الرسمين التخطيطيين ، فلماذا يصبح كذلك في الرسم التخطيطي الآخر ؟ ونحن هنا نصطدم بلغز ربما لانتوصل إلى حلّه النهائي ! وهذا سبب آخر لاتباع جميع الدروب التي تتيح الاقتراب منه . ومزية الدرب الذي اخترته تكمن في جدته على الأقل : ماهي النتائج النظرية التي تتضمنها فرضية تقول إن التقسيم السوسيولوجي

إلى نصفين ، من جهة ، والتمييز الايكولوجي (ولكنه فلسفي أيضاً) بين ارض مزالة أشجارها ، من ميدان الثقافة ، وبين غابة برية ، من ميدان الطبيعة من جهة أخرى ، يحيل كل منهما إلى مجموعتين من الرموز تستعملان في تأدية رسالة واحدة ، ولكنها رسالة معرضة لالتواءات اضافية يفرضها عليها كل من المجموعتين من الرموز ؟

وهاهي نتوجنا باختصار أولاً) ان أي قبيلة ، يتميز تنظيمها الاجتماعي رفكرها الديني بمبدأ التقسيم إلى نصفين ، تكشف عن صورة من الثنائية غير المتناظرة . هي الثنائية المشتركة في المركز . ثانياً)، تتجلى هذه الثنائية المشتركة في المركز بوضوح وفي الحالة المنعزلة . في مجتمعات كمجتمع جزر تروبرياند ، حيث تتسنى ملاحظتها بمعزل عن النموذج الآخر . اذاً ، فالاعتراض بأن سكان تروبرياند لايعرفون التنظيم الثنائي بالمعنى الاتباعي يعني مجانبة المسألة : ذلك لأن وجود الثنائية المشتركة في المركز دون غيرها هو الذي يسمح على وجه الدقة بتعيين هذه الثنائية وتحديدها على أنها ظاهرة اتنوغرافية . ثالثاً)، تمنحنا أمثلة يظهر فيها تعايش النموذجين بوضوح شديد ؛ من ذلك بورورو ، وتامبيرا ، ومجتمعات اندونيسية ، حالت كثرتها دون تأمل كل منها على حدة ، وكان من الانسب أن نعرض نمطاً اجمالياً لها . وقد انتهينا عندئذ إلى ثلاث نتائج :

١) حيث يتعايش النموذجان يلاحظ وجود علاقة وظيفية بينهما .

٢) تفوق الصيغة المشتركة في المركز ، من الناحية المنطقية ، على الصيغة المتناظرة .

٣) وبما أن الصيغة المشتركة في المركز تخفي منظومة من ثلاثة حدود ، فلا بد من وجود هذه المنظومة ، بطريق الاستنتاج ، في الصيغة المتناظرة . في حالة كامنة على الاقل .

اذاً قد يكون من العبث وضع تقابل اختباري بين نموذجي الثنائية ، كما لوكان الأول يؤول إلى قيم رمزية تعكس بنية القرية ، فيما يؤثر الثاني « الحقيقي » وحده ، في اجزاء الزمرة الاجتماعية الواقعية . ذلك أن لهذا النموذج الاخير قيمة رمزية ايضاً ، وأن النموذج الأول لاينتج حقوقاً وواجبات أقل من النموذج الثاني . كنت ، بالعكس ، نويت تجاوز هذه الآراء الجزئية لواقع واحد ، بالبحث عن لغة مشتركة قد يسمح بترجمتها . اذاً ، كان من الضروري السمو بصعيد الملاحظة الاختبارية للوصول إلى تفسير معمم لجميع ظاهرات الثنائية . وآمل ان اكون قد اثبت أن مثل هذا التفسير غير ممكن فحسب — اذ ان جميع الامثلة التي تفحصتها يمكن ارجاعها ، على الرغم من تباينها الظاهر ، إلى خمسة تقابلات مزدوجة مركبة تركيباً مختلفاً (أ . ب ص ١٧٧) — بل انه يوضح ، حال التعبير عنه بهذه اللغة الوحيدة ، واقعة هامة ظلت خفية حتى الآن : الثنائية السوسيولوجية لاتوجد بالصورة الموصوفة فقط ، بل تفترض ايضاً وتخفي منظومة من ثلاثة حدود ، يشكل كل نموذج خاص من نماذجها الثنائية (بمعنى الثنائية الواسع ، ولكنه المعنى الذي ينطوي ، في عداد ماينطوي ، على التنظيمات المسماة بالتنظيمات الثنائية) تبسيطاً واحداً في آن واحد .

ولا ريب في أن هذا التصور (أ . ب . ص ١٦٧) يبتعد قليلا ، كما كنت قد بذلت عناية للاشارة إلى ذلك ، عن التصور الذي كان يستلهم

منه كتابي البنيات **الأولية للقرابة** . غير أنه لايلغي إطلاقاً التمييز بين بنيات ثنائية وبنيات ثلاثية ، الذي كان قد احتل مكاناً كبيراً في هذا الكتاب ، لأن هذا التمييز يحافظ ، من الناحية العملية ، على نجوعه كله . يبدو فقط اننا ، إذ نعالج المنظومات الثنائية على أنها حالات خاصة لمنظومة ثلاثية ، نجد العذر لتبسيط النظرية العامة في التبادل تبسيطاً شديداً ، مثلما اكد ذلك بعض علماء الرياضيات الذين نوقش المشكل معهم . أضف أن هذه الطريقة في صياغة المشكل تبدو أنسب لمحاولات اعادة صياغة التاريخ ، ذلك أن « النواة » الثلاثية قد لاتكون ، في بعض الحالات على الأقل ، أبسط ، من الناحية المنطقية من « الغلاف » الثنائي الذي يسترها فحسب ، بل هي أقدم ايضاً .

نتنقل الآن إلى تشويهات الواقع الاتنوغرافي المزعومة ، وإلى مسألة المحور الشمالي – الجنوبي لدى البورورو (١) ، قبل كل شيء إذا كان وجوده يناقض ملاحظات الساليزيين ، كما قيل ، فانني أخشى أن اكون قد اسأت فهم الرواة ، الذين كانوا يتحدثون مع ذلك عن هذه النقطة الخاصة بوضوح شديد . غير أن :

---

(١) تبدو الفقرات التالية ، اليوم ، غير ضرورية ، نظراً لأن الخلاف الدائر حول المحور الشمالي – الجنوبي ، الذي كنت قد اتهمت باختلاقه ، تمت تسويته على أثر عثور كروكر عليه بصورة مستقلة في عام ١٩٥٦ ، في منطقة سان لورانسو : « لقد أيد رواتي رواة ليفي – ستروس بقولهم إن القرية كانت من قبل مقسمة ، تحقيقاً لبعض الأهداف ، إلى نصفين ، « الأعلى » و « الأسفل » ، على محور شمالي جنوبي يمتد وسط القرية . وهذا التقسيم غير مستعمل بالتأكيد لدى قبيلة بورورو المعاصرة » (كروكر ، التبادل والمرمية بين بورورو الشرقيين ، الإنسان ، عدد خاص ، مجلد ٤ ، ١٤ ، اذار ١٩٦٩ ، ص ٤٤ – ٥٨) .

١) هذه الملاحظات صادرة عن جزء آخر من إقليم بورورو، لم تكن قراه بالضرورة متبنينه بالطريقة عينها ؛

٢) منشورات كولباتشيني الأولى تتضمن مع ذلك معلومات في المعنى نفسه .

٣) أحدث وصوف البيزيتي . تظهر شيئاً شبيهاً بالمحور الشمالي — الجنوبي وذلك بصورتين متميزتين : اولا ، ثمة محور شمالي — جنوبي حقيقي في بيت الرجال يفصل القطاعين المخصصين للنصفين ، ثم محور شمالي — جنوبي موجود بصورة مثالية داخل كل قبيلة ، ناتج عن الارتباط ، الذي تأكدنا على نحو مستقل من صحة وجوده ، بين « أسفل » وغرب ، من جهة ، و « أعلى » وشرق من جهة ثانية . واذا سلمنا بذلك ، فان الخلاف بين الوصفين يرجع في الحالة الأولى . إلىالاقرار بوجودالمحورالشمالي — الجنوبي داخل بيت الرجال بصورة فعلية ، ووجوده خارجه بصورة نسبية ، فيما يوجد المحور الشمالي — الجنوبي ، في الحالة الثانية ، في الداخل والخارج معاً بصورة موضوعية .

ولكي يرى بعضهم في ذلك تناقضاً منيعاً ، يجب أن يكونوا قادرين على الجزم ، من جهة ، بانه كان للبوورورو بنية اجتماعية متجانسة تجانساً تاماً على امتداد كامل اقليمهم ، وبان المحور الشمالي الجنوبي ، من جهة ثانية ، حسبما كان يحدده الرواة في منطقة ريوفرملهو ، كان يفصل العشائر ، احداهما عن الاخرى ، تبعاً لوضعها التراتبي .

بصدد النقطة الأولى ، يبدو التجانس مستبعداً . فقد كان البورورو قديماً يشغلون اقليماً كبيراً يقدر بنصف مساحة فرنسا ، وكان يمثل ايضاً ربع مساحته القديمة في العصر التاريخي ؛ ولم يكن ممكناً لمعدلات

النمو والانقراضان تكون واحدة في كل عشيرة وكل قرية، ولاسيما اذا اخذنا بعين الاعتبار الخسائر الناجمة عن الحروب التي شنتها على القبائل المجاورة أو شنتها هذه القبائل نفسها عليها . لقد كان لكل قرية مشكلات ديموغرافية كان لابد لها من أن تسبب تغيرات جسيمة في عدد افراد العشيرة الواحدة إن لم يكن في عدد العشائر ، وكذلك في توزعها حول ساحة القرية . فلم يستطع الساليزيون أن يؤتوا بتفصيل وضع كان عاماً ، في وقت ما ، على كامل امتداد الاقليم . حتى ان هذا الوضع لم يكن متحققاً حيث أقاموا في البداية . كما تكشف عن ذلك ضروب وصفهم القديمة التي تتسم بحس اختباري اكثر وضوحاً . لقد أتاح لهم جدهم الدؤوب ، طوال سنوات ، وضع صيغة مثالية ، نمط نظري صالح لدمج جميع انواع التغيرات على الصعيد المحلي . اذاً ، ليس ثمة مايدعو إلى الدهشة اذا كانت بنية قرية قد جرت ملاحظتها في عهد من العهود تختلف اختلافاً بسيطاً عن بنية قرى تمت ملاحظتها في عهد آخر وامكنة بعيدة . وأخيراً لايمكن أن يفوت على أي شخص اننا ، إذ نعمل في وثائق قيمة جداً تركها لنا الساليزيون ، وتضم صياغات جديدة ممتدة على عشرات السنين ، لانعمل على وثائق خام : بل نحن نستعمل نمطاً سوسيولوجياً . وهذا مانقوم به جميعاً ، شئنا او أبينا ، عندما ننكب على هذا النوع من المناقشة .

هل يقال إن الوصفين متعارضان وإنه كان ينبغي الاختيار بينهما بدلا من استعمالهما معاً ؟ لعل التعارض ينشأ فقط إذا كان للفظي xabbuguiugue و xebbeguiugue . معنى واحد في ضروب الساليزيين القديمة ، والجديدة . وفي ضروب وصفي ؛ باختصار اذا كانا يعنيان دائماً « اعلى » و « أسفل » وينطويان على فروق

مطلقة . ذلك أن عشائر الغرب تكون عندئذ سفلى اطلاقاًوعشائرالشرق عليا اطلاقاً بدلا من وجود اسر « سفلى » وأسر « عليا » في كل عشيرة ، ويتعذر ، بالاضافة إلى ذلك ، دمج المظهرين (١) . على أن الشأن لم يكن كذلك على نهر فرميلو ، ولاعلى نهر غارساز ، وفق أقدم شهادات كولبا تشيني . ويحيل اللفظان ، برأيه وبرأيي ، إلى الطوبوغرافيا ويعنيان « من الاعلى » و « من الاسفل » حسب رواة كولبا تشيني ، ومن « عالية النهر » و « سافلة النهر » حسب رواتي . يتفق فقط ان الكلمتين المشاراليهما قد تنطويان في لغة بورورو ولغات أخرى ، على هذه المفاهيم الثلاثة وكان من السهل على بورورو تجنب هذه الالتباسات ولاسيما أنهم يملكون زوجين من الالفاظ المتباينة للتعبير عن اختلاف الوضع : بين « كبير » و « صغير » من جهة . و « أسود » و « أحمر » من جهة ثانية .

هل اخطأت عندما كتبت ان عشيرتين اثنتين تمثلان الابطال الاسطوريين لكل نصف من بورورو ؟ إن من الثابت قيام العشيرتين من أحد النصفين بذلك اليوم ، وقيام عشيرتين من النصف الآخر بذلك في الماضي . ولكن ، اذا كان دمج تحليل تزامني وتحليل تزمني يشكل خطأً اتنوغرافياً ، أفلا يرتكب ناقدي خطأً مماثلا في استناده ، لتجنب تناقض وينباغو ، إلى حكاية اسطورية تفيد مشاركة النصف الاسفل بالزعامة او الاحتفاظ بها ، اي حكاية مماثلة لتلك الصادرة عن البورورو والتي كنت قد استندت اليها ؟

(١) هذا هو خطأ التفسير الذي ترتكبه موسوعة بورورو بهذا الشأن ، مجلد ، ص ص ٤٤٣ – ٤٤٤ .

ليس هذا كل شيء ؛ لاننا لانواجه في الحالتين تقابلا بين الترتيب التزامني والترتيب التزمني . فالماضي الذي يرجع اليه المرء هنا ليس تاريخياً بل اسطوري ؛ ومحتواه ، بوصفه إسطورة ، ماثل بالفعل في شعور الاهلين . وعندما تذكر اسطورة بوروورو وقتاً اقترنت فيه عشيرتان من توغاريه ، بدلا من عشيرتين من سيرا ، بأبطال الثقافة ، فمن الممكن أنها رجعت إلى احداث قديمة سوف لانعلم حقيقة امرها ابداً . غير اننا بالمقابل نعلم جيداً ، في الوقت الحاضر ، بوجود علاقة فعلية بين العشائر التي تعاني الحرمان والابطال الثقافيين .

وفيما يخص الوينباغو الآن ، يخطىء من ينسب لي الفكرة القائلة باحتواء قريتهم قديماً على اثنتي عشرةعشيرة موزعة في ثلاث مجموعات. هذه الطريقة في عرض الامور لاتدعي وصف القرية اتنوغرافياً مثلما وجدت فعلا في الماضي . فقد كان ذلك عبارة عن رسم تخطيطي نظري معدّ لاعادة تنظيم معطيات اتنوغرافية لاتسمح ، من خلال ادراكها على المستوى الاختباري ، بظهور هذه الخصائص ؛ والا لكان المشروع بدون موضوع .

مامن أحد يستطيع الجزم بأن قرية وينباغو كانت مؤلفة قديماً من ثلاث مجموعات تحوي كل منها اربع عشائر . وكان مااقترحناه مختلفاً تماماً ، أي أن نهجاً استنتاجياً صرفاً كان يسمح ، في بعض الشروط ، بمعالجة ثلاثة امثلة مستعارة من مجتمعات متميزة ، بوصفها حالات تنتمي لمجموعة تحوّل واحدة ؛ وكان أحد هذه الشروط يكمن على وجه الدقة في تحليل قرية وينباغو بهذه الطريقة .

والمشجع كثيراً في الأمر ان يلاحظ المرء وجود معطيات اتنوغرافية

جاءت بصورة مستقلة تؤيد استدلالا حاصلا بالمحاكمة . ذلك أن ملاحظات رادان تثبت أن بعض الاهالي على الأقل كانوا يشاركوننا التفسير الذي وضعناه عن البنية القروية ؛ إذاً ، لم تكن موجودة في ذهن الانتروبولوجي فقط . وعندما يفرض محتوى المعطيات الاتنوغرافية الواضح تفسيراً ما ، فلا يبقى شيء للبرهنة ، بل يكفي وصف مايشاهد أو مايرويه الرواة . وبالمقابل ، يتعزز التفسير الذي يبتعد عن هذه المعطيات الواضحة عندما يظهر محتوى الاساطير والتصورات الدينية ، الخ . ، المستتر توازياً بين المقولات الاهلية والمقولات الموضوعة بنتيجة تحليل نظري . كتب رادان (١٩٢٣ ، ص ٢٤١) : « قال راوٍ . . . إن العشائر كانت موزعة في ثلاث مجموعات تقودها على التوالي عشيرة الطير — الرعد ، وعشيرة روح المياه ، وعشيرة الدب » . مما يقدم الدليل ، في حالة وينباغو ، على وجود منظومة ثلاثية ، على الأقل في الحالة الكامنة . وهذا يزيد على ماكنا نستطيع أن نتوقعه ، ولاسيما في منطقة من العالم ، لم يشر أحد قط إلى وجود منظومات ثلاثية فيها .

الحجة القائلة إن المنظومة الثلاثية لاتقوم بأي دور بالنظر إلى قواعد زواج وينباغو ، تجانب المسألة ، إذ أن إنشاء الرسم التخطيطي يظهر عدم زيف قاعدة الزواج الثنائية ، حتى في حالة منظومة ثلاثية . في الحقيقة ، إن فائدة الرسم التخطيطي الاساسية هي أنه يتيح لنا « رؤية » البنية في مظهرها الثلاثي (سماء ، ماء ، أرض) ، وفي مظهرها الثنائي (أعلى وأسفل) على السواء . كذلك فان المحور الشمالي الغربي — الجنوبي الشرقي الذي يقدم لثنائية وينباغو ، وهذا مايعترض بعضهم عليه ، سندها المكاني ، موجود في الرسم التخطيطي ، إذ أن هذا الرسم

يظهر بوضوح تعذر الزواج إلا بين أعلى (= سماء) من جهة ، وأسفل (= ماء + أرض) من جهة ثانية .

أما فيما يتعلق بدائرة القرية ، التي يرفض بعضهم أن وجودها ملائم في رسم تخطيطي يمثل علاقات المصاهرة ، فيجدر ابداء ملاحظتين بهذا الشأن . أولاً ، وخلافاً لما يؤكده بعضهم ، ليست الرسوم التخطيطية خاصة بعلاقات المصاهرة فحسب ، بل تفيد ايضاً في بيان أن علاقات المصاهرة ، وتنظيم القرية المكاني ، والتصورات الدينية ، الخ . ، تشكل منظومة ، وأن كل مثال لايختلف عن الامثلة الأخرى إلا بوظائف مخصصة هنا وهناك لكل مظهر ؛ وهذا ماتعبر عنه هذه الرسوم التخطيطية بتبديل هذه الوظائف في مختلف الاوضاع الطوبولوجية . بعبارة أخرى ، إن ما « يقوله » مجتمع بألفاظ علاقات المصاهرة ، « يقوله » مجتمع آخر بالفاظ تنظيم قروي مكاني ، وثالث بالفاظ تصورات دينية ، الخ .

ثانياً ، بما يتعلق بواقعات وينباغو التي اسأت معالجتها على زعم بعضهم ، يكفي أن أحيل القارىء إلى ملاحظات رادان المفيدة حول العلاقات بين البنية القروية والتنظيم العشيري . فاذا كانت بعض اساطير وينباغو تصور القبيلة كلها بشكل قرية كبيرة ، فلا يمكن تصور البنية الاجتماعية الاجمالية مستقلة تمام الاستقلال عن وحدة الاقامة . ورادان يثير بحق مسألة معرفة ماإذا كانت صيغة « الشريط » او القرية ، « التي تجعل كل مجموعة مقابل أخرى » ، لاتمثل التنظيم القديم ؛ ففي هذه الحالة ، وكما في مكان آخر من امريكا الشمالية ، ربما سبق التنظيم القروي البنية العشيرية (رادان ، ١٩٢٣ ، ص ١٨٤ – ١٨٥) .

ولاجدوى من التوقف عند الانتقادات الموجهة إلى الرسوم التخطيطية الأخرى . فهي تخلط كالسابقة ، بين أنماط موضوعة بقصد التحليل النظري وتفسير المعطيات الاتنوغرافية (بارجاع هذه الاخيرة إلى عدد قليل من العوامل المشتركة) ، وبين وصف واقعات اختبارية كما تبدو أمام الملاحظ على الطبيعة . وفيما يتعلق بكثير من مجتمعات آسيا الجنوبية الشرقية ، يحسن القول ، وغالباً يصح القول ، إن النساء ، في نظام الزواج ، هن اللواتي ينتقلن وليس الرجال . ولكن ذلك لايتناقض مع بقاء بنية المنظومة على حالها — وهذا مايعرضه أحد الانماط المعممة عرضاً رائعاً — اذا كانت القاعدة مصاغة في الاتجاه الآخر ، مثلما تفضله مع ذلك بعض الشعوب . لايعبر المحور الثلاثي في الاشكال ١٣ — ١٥ (أ . ب ، ص ١٧٢ — ١٧٥) الا عن العمل بقاعدة زواج خارجي ، في منظومة زواج غير متناظرة . كما في منظومة متناظرة ، على الرغم من أن التقابل السوسيولوجي الذي تفضي اليه يتجلى ، في الحالة الأولى ، بين الجنسين بصرف النظر عن الجماعة التي ينتميان إليها ، وفي الحالة الثانية بين الجماعات بدون تمييز بين الجنسين اللذين تشتمل عليهما .

وليس الزعم القائل بغياب المحور الشرقي — الغربي من الرسم التخطيطي المتعلق بالبورورو أقل خطأ . ولاريب في أن هذا المحور لايظهر حيث يصفه الرواة ، اذ تبين أنهم في تصرفهم على هذا المنوال يستسلمون إلى تضليل منظومتهم الخاصة . فلا بد اذن ، لاعادة الوضع الواقعي على ماكان عليه ، من تمثيل المحور الشرقي — الغربي بشكل محور ثلاثي يفصل كل فرع من فروعه ثلاث جماعات تتبع كلياً قاعدة

زواج داخلي . والفرضية القائلة إن المحور الشمالي — الجنوبي يشكل العنصر الموحد في المنظومة ، واهية بالتأكيد : ليس لأنني ارتكبت بتأكيد وجود هذا المحور خطأ اتنوغرافياً ذلك ان بعضهم كان قد انصفني في هذا الاتهام (راجع فيما سبق ص ، ٩٢ ، ملاحظة ١) ، بل لأنني أنا نفسي عرضتها كذلك واشترطت في الوقت نفسه التحقيق منها على الطبيعة قبل أخذها بعين الاعتبار .

الرسم التخطيطي المتعلق بالبورورو لايعطي صورة كاملة عن منظومتهم الاجتماعية : فلا يستطيع ذلك أي رسم تخطيطي ، وليس هذا الوضع هو موضوع الرسوم التخطيطية . ولكنه يمثل الاساسي على الأقل ، أي ، كما طُلب الينا ذلك ، أنه يمثل زوجاً من الانصاف ، من جهة ، وثالوثاً من الجماعات ذات زواج داخلي من جهة ثانية . والرسم التخطيطي لايدعي اظهار كل شيء ؛ ويكفي أن يبرز وظائف ماثلة كذلك في امثلة توضحها رسوم تخطيطية أخرى ، على الرغم من ظهور هذه الوظائف في مجالات مختلفة من مجالات الواقع الاجتماعي فيما يتعلق بكل حالة مدروسة .

ولكن الخلاف الرئيسي انما يظهر للملأ بهذا الخصوص . فاذا كانت نتيجة دراستي قد اقتصرت على البرهان على امكان تنظيم بعض العناصر الغريبة في الظاهر ، والمستعارة من مجتمعات مختلفة ، في نموذج وحيد ، فان مثل هذه البرهنة لاتخلو من الفائدة من الناحية السوسيولوجية . وتكون قد ساهمت ، بالعكس ، في تحديد منهج يسمح بالبرهان على أن بعض العناصر المتنافرة في الظاهر ، ليست كذلك حتماً . وعلى امكان اختفاء بعض الخصائص الثابتة المتآلفة على نحو مختلف وراء التنوع المحيّر للواقعات التي تظهر أمام الملاحظة الاختبارية .

ويسمح لي القارىء أن أشير ، على سبيل الخلاصة ، إلى أي مدى تتصف الانتقادات التي يوجهها بعضهم إلي بانها تفضح الآراء المسبقة ذات النزعة الطبيعية التي سيطرت على مدرسة الانتروبولوجيا الانجليزية زمناً طويلا . أنهم يؤكدون أنهم ينتمون إلى المذهب البنيوي ، بل يزعمون الدفاع عن المنهج البنيوي ضد اساءة استعمالي له، ولكنهم يبقون بنيويين على طريقة راديكليف – براون ، أي ، باحثين عن البنية على مستوى الواقع الاختباري وكما لوكانت جزءاً منه . وما أن يبتعد النمط المقترح ولو قليلا جداً عن هذا الواقع الاختباري حتى يحس المرء احساساً مبهماً بالغش والغبن . ان بعضهم يتصور التحليل البنيوي على غرار لعبة الصبر التي لايطلب فيها سوى العثور على طريقة تطابق القطع بعضها فوق بعض . ولكن القطع عندما تفصل بصورة تعسفية ، فلا يبقى هناك أية بنية . ولكنها لوقطعت ، كما يجري احياناً ، بمنشار آلي كان قد شوه مجراه بانتظام جذع شجرة محزز ، لكان للعبة الاحجية بنية ، ولكن هذه البنية سوف لاتوجد على المستوى الاختباري ، نظراً لوجود شتى الطرق للتعرف على القطع المتوافقة . ومفتاح البنية سيكون في الصيغة الرياضية المعبرة عن العلاقة بين التعرجات الخاصة بالحزوز وبين السرعات الخاصة بدورانها : معلومات ليس ذات علاقة ملحوظة بالاحجية مثلما تبدو سطحياً أمام اللاعب ، مع أن هذه المعلومات هي وحدها التي تستطيع اجلاء اللعبة وتقديم منهج منطقي لحلها .

ومع ذلك كتب السيد ميبوري – لويس : « يتعذر تمثيل العلاقات الاجتماعية برموز شكلية ، كما يجري بصدد العلاقات الرياضية . وعلى ذلك لاتتسنى معالجة الانماط السوسيولوجية على غرار المعادلات

الرياضية » . ماالمقصود هنا بعلاقات اجتماعية ؟ لوكان الأمر يتعلق بعلاقات مشخصة مثلما تدركها الملاحظة الاختبارية ، لقبلنا ذلك بسهولة أكبر ولاسيما أننا تعلمنا في المدرسة الابتدائية عدم جواز جمع اجاصات وتفاحات . وبالمقابل ، لو ميزنا بين الملاحظات الاختبارية والرموز التي تكون قد اختيرت للحلول محلها ، لما ادركنا عندئذ لماذا لاتستطيع المعالجة الجبرية لهذه الرموز – مثلاً تلك التي تعبر عن قواعد زواج – ، شريطة استعمالها بصورة صحيحة ، أن تعلمنا أموراً كثيرة عن طريقة سير عمل منظومة زواجية ، بابراز خصائص كانت منيعة بصورة مباشرة على الملاحظة .

الكلمة الاخيرة ولاريب يجب أن تكون دائماً للتجربة . ولكن التجربة المقترحة والموجهة بالمحاكمة تختلف عن التجربة الخام المعينة في البداية : فهذه الاخيرة لايمكن ردها ابداً إلى التحليل الذي يحاول تجاوزها . والدليل النهائي على أن للمادة بنية جزيئية ماثل في المجهر الالكتروني الذي تسمح عدسته برؤية جزيئات حقيقية ؛ ولكن الجزيئات لاتصبح مرئية بالعين المجردة لهذا السبب . ولايمكن أن ننتظر من التحليل البنيوي اكثر من تغيير الطريقة التي ندرك بها العلاقة الاجتماعية في مظهرها المشخص : ذلك أنه يساعدنا على فهمها فقط . واذا ماتوصلنا إلى فهم بنيتها ، فلن يكون ذلك على المستوى الاختباري حيث كانت في البداية، بل على مستوى أعمق ظل خفياً حتى ذلك الحين ، هو مستوى المقولات اللاشعورية ، الذي قد يمكن أن نأمل في الوصول إليه بمقارنة مجالات ليس ثمة علاقات بينها على ماكان يبدو للوهلة الاولى . وهذه المجالات تشتمل من جهة على المؤسسات الاجتماعية حسب سير عملها في التطبيق ، ومن جهة ثانية على مختلف الوسائل التي بحسبها يحاول الناس ، في

اساطيرهم وطقوسهم وتصوراتهم الدينية ، أن يخنوا أو يبرروا التناقضات بين المجتمع الواقعي الذي يعيشون فيه والصورة المثالية التي يكونونها عنه .

اذاً ، يشكل القيام بتمييز واضح بين المجالين، في البداية ، مغالطة منطقية ؛ ذلك أن دراستي عن التنظيمات الثنائية انما كانت ، حول القيمة المطلقة لمثل هذا التمييز بالذات ، تفتح باب المناظرة (أ . ب، فصل ٨) . لقد كان المشكل المطروح حول معرفة ماإذا كانت هذه التنظيمات تمس دائماً أجزاء من المجتمع الواقعي أو كانت لاترتد أحياناً إلى تجليات رمزية لهذا الواقع . واذا كانت ضروب الوصف الموجودة في حوزتنا عن تنظيم البورورو الاجتماعي صحيحة ، فينتج عن ذلك ، كما اثبت في مكان آخر (أ . ب ، فصل ٧) ، أن تقسيم القرية إلى نصفين قائمين على زواج خارجي يتعلق بنظام رمزي ، إذ أن نجوعه العملي يلغي نفسه نوعاً ما ملغياً بزواج داخلي فعلي . وبالمقابل ، فان ثنائية قرية بورورو المشتركة المركز ، التي تضع الدائرة الدنيوية مقابل المركز المقدس ، جديرة بأن نعترف لها بمزيد من الواقع الموضوعي لأنه ليس ثمة ماينا قضها في المنظومة ، ولأن ثمة امكاناً بالتالي لشرح جميع نتائجها على صعيد الحياة الاجتماعية وعلى صعيد الفكر الديني معاً .

ومع ذلك لاتفسح جميع امثلة التنظيم الثنائي مجالاً للمشاهدات نفسها بصورة محتمة . ينتج عن ذلك أن اجزاء المجتمع الفعلي والتصورات الرمزية ليست بطبيعتها متباعدة بمقدار مايحلو لبعضهم تأكيده . هذه

التصورات وتلك الاجزاء تتعلق إلى حد كبير برموز يمكن مبادلة وظائفها ومجالات تطبيقها . اذاً ، تتسنى معالجتها على أنها مظاهر منظومة كامنة تنطوي على قيمة تفسيرية أكبر ، مع أن الملاحظة الاختبارية ، وربما يجدر القول لأن الملاحظة الاختبارية ، لاتدركها ابداً اذا مااقتصرت على مجرد كونها ملاحظة اختبارية .

* * *

الفصل السابع

أفكار حول ذرة القرابة[1]

كتاب لوك دوهوش الحديث : **ماسبب الزواج بها** ؟ يستعيد نص دراسة ، نشرت سابقاً في مجلة **النقد** (ع ٢١٩ – ٢٢٠ ، ١٩٦٥) ، تذكر بالاعتراضات التي كان زميلي ابداها في ١٩٥٨ على مفهوم ذرة القرابة ، الواردة في مقال صدر في ١٩٤٥ واصبح فيما بعد الفصل الثاني من كتابي **الأنتربولوجيا البنيوية** ؛ كما يدعم هذه الاعتراضات بمثال جديد . ولم يكن يتسع وقتي في عام ١٩٥٨ ولا في ١٩٦٥ لأن أوليها حقها من الاهتمام . ولكن ، لم يفت الأوان ، ونشر كتاب **ما سبب الزواج بها** ؟ يقدم فرصة جيدة للقيام بذلك . اذاً سأحاول اثبات أن اعتراضات لوك دوهوش – باستثناء خطأ مادي ونبهني إليه وأخذته بعين الاعتبار (أ . ب ، ص ٥٦ ، ج ١) – تستند إلى سوء فهم ، وانها تشرح ايضاً باهمال قاعدة اساسية من قواعد التحليل البنيوي اهمالاً موقتاً ، فيما أحسن استخدامها في ظروف أخرى ؛ أي أن

---

(١) الإنسان ، المجلة الفرنسية للأنتروبولوجيا ، مجلد ١٣ ، ع ٣ ، ١٩٧٣ .

التحليل لايمكن أن يكتفي أبداً بدراسة الحدود ، بل هو ملزم بأن يدرك ، ماوراء الحدود ، العلاقات التي توحدها . وهذه العلاقات وحدها تشكل موضوعه الحقيقي .

ماذا كان القصد من مقالي في عام ١٩٤٥ ؟ كان المقصود أن أبين ، ضد رادكليف- براون ومعظم اتنولوجيي جيله ، أن بنية من القرابة ، مهما كانت بسيطة ، لايمكن ابداً ان تتكون بدءاً من اسرة بيولوجية مؤلفة من والدين واولادهما ، وانما تنطوي دائماً على علاقة مصاهرة ، معينة منذ البداية . وتنتج هذه العلاقة عن واقعة كلية ، من الناحية العملية ، في المجتمعات البشرية : فلكي يحصل رجل على زوجة ، يجب ان يتخلى له عنها ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، رجل آخر ، هو في ابسط الحالات ، أبوها أو أخوها . هذا الاحتمال المزدوج كان يجب ان يكون كافياً للتوضيح بأن خال الأولاد المولودين من الزواج كان مدرجاً في تخطيطاتي على أنه القائم بوظيفة واهب المرأة وليس بسبب مكانه الخاص في سلسلة نسب . وهذا ماأشار إليه نص لاحق أيضاً : « إن بنية القرابة الأولية -حقاً — ذرة القرابة لو أمكن القول —تتألف من زوج وامرأة وولِد وممثل للجماعة التي أخذ الزوج منها زوجته » (مؤتمر الانتروبولوجيين وعلماء اللغة بلومينغتون ، انديانا ، ١٩٥٢ ؛ في (أ . ب ، ص ٨٢ — ٨٣) . ولم اذهب كما زعم ليتش (١٩٦١ : ٥٦) إلى القول بخضوع مصير الفتاة الزواجي ، في كل زمان ومكان ، إلى رقابة أنسبائها من جهة أبيها ، بل كنت اثبت في البنيات الاولية للقرابة (ط جديدة ، ١٩٦٧) أن هذه الرقابة تعود غالباً إلى خالها ، أي إلى ممثل من سلالة الأم . وهذه الظاهرة ، التي كنت قد ابرزت

ايضاً دلالتها البنيوية وأهميتها ، وصفها بعد ذلك في استراليا مؤلفون (ميبجيت ، هيات ، شابيرو) تصوروا أنها تشكل جدة ، صالحة حتى لفصل المنظومات الاسترالية ، على قول شابيرو (١٩٦٩ ، ص ٧١، ٧٥) ، فصلاً تاماً عن منظومات آسيا الجنوبية الشرقية ، حيث كنت مع ذلك قد رصدتها في بداية الأمر .

حتى في المجتمعات التي يمارس فيها الانسباء من جهة الأب الرقابة الزواجية . من المعقول ان يقوم بها والد الزوجة مقام الأخ ، أو قريب أبعد اذا كانت المنظومة أشد تعقيداً من تلك المنظومات المختارة لدعم البرهنة . وذلك على وجه الدقة بالنظر للبنية الطبيعية التي تتيح بعض المجتمعات ابرازها . فأن توجد مثل هذه البنيات البسيطة وان تظهر مباشرة في مواقف أضفيت عليها الصياغة الصورية بين أخ واخت ، زوج وزوجة ، أب وابن ، خال وابن اخت — مواقف تؤلف ازواجاً ويعبر عنها بعلاقتين ايجابيتين وعلاقتين سلبيتين — فان ذلك كان يكون مجموعة الحجج القوية جداً لصالح القضية . وبالطبع لم يسمح لي مقال في حدود مجلة أن أتجاوز هذه الامثلة . غير انني كنت احتفظ قصداً بحالة منظومات أشد تعقيداً . وأطالب ، أمام كل حالة خاصة ، بتفحص فرضيتين : « الفرضية القائلة إن المنظومة تنشأ من تجاور بنيات أولية تجاوراً بسيطاً وإن العلاقة الخالية تظل بالتالي ظاهرة ظهوراً مستمراً؛ والفرضية القائمة على تعقيد وحدة بناء المنظومة . . . حيث تفقد العلاقة الخالية سيطرتها . فقد تزول او تختلط بعلاقات أخرى ، في بنيات أشد تعقيداً أيضاً » (أ . ب، ص ٥٩) .

كان مااقترحت تسميته ذرة قرابة ، أعني منظومة العلاقات المربعة

الزوايا بين أخ وأخت ، زوج وزوجة ، أب وابن ، خال وابن اخت ، يمثل في ذهني اذن أبسط بنية يمكن تصورها أو حتى ملاحظتها احياناً . ولكنني كنت استبق بعناية حالة بنيات أخرى قد تنشأ من الحالة البسيطة بواسطة بعض التحولات ، كما هو الشأن تقريباً في العالم الفيزيائي ، حيث نجد أن ذرة الهيدروجين – ابسط الذرات التي يمكن ملاحظتها لأنها تتألف من الكترون واحد يدور حول بروتون واحد – لاتستبعد وجود ذرات اثقل ، ويتم التعرف عليها بهذه الصفة بشرط واحد هو انتماء جزيئاتها إلى طبيعة واحدة ووجود ترابطات واحدة بينها .

ثمة سببان كانا قد دفعاني إلى أن أتفحص في البداية بنية اولية . اولاً) : كانت هي وحدها التي تنطوي عليها مسألة الخالية كما صاغها راد كليف – براون ونويت مناقشتها . ثانياً ، وفي منظور أوسع ، كانت هذه البنية تتيح ، بطريقة تتصف بانها اكثر مايمكن اقتصاداً في الجهد ، أن تتمفصل العلاقات الثلاث إلى تكون القرابة ، « أعني : علاقة قرابة قائمة على الدم ، وعلاقة مصاهرة ، وعلاقة نسب » (أ . ب ، ص ٥٦) (١) . وهذه العلاقات ينبغي أن تكون ماثلة دوماً ، غير أن

(١) يحكم بذلك على ضعف انتقادات ليتش ، الذي يتدرع بترجمة مغلوطة ولم يتكلف عناء التحقق منها (الطبعة الأمريكية تؤدي خطأ كلمة « filiation » الواردة في الجملة الواردة أعلاه بـ « descent » ، أي « descendance » بالفرنسية) ، فيأخذ علي مأخذاً – « وهو أهمها في نظره » (كذا) – مفاده أنني خلطت المفهومين ! ويتابع مؤكداً أن قضيتي « تفترض كلية منظومات الخلف الوحيدة الخط » ويضيف « مما يعتبر باطلا تماماً » (١٩٧٠ ، ص ١٠١ – ١٠٢) ؛ وإنما بدون أي اعتبار لما كنت كتبته : « أولا ، ليست الخالية ماثلة في جميع المنظومات الأبوية والأمومية ، كما توجد أحياناً في منظومة لا تدخل في عداد هذه المنظومات » (أ . ب . ، ص . ٥٠) . فلم نندهش إذا ذهب بعض الباحثين الشباب اليوم ، استناداً إلى هذا المثال ، إلى رفض بعض النصوص بالإعتماد على ترجمات مغلوطة وبيانات خداعة ، بدون الرجوع إلى الأصل . . .

الحدود التي توحدها يمكن أن تتغير أو تتعدد . وعلى ذلك أقول ان اول الامثلة الثلاثة التي استند إليها لوك دوهوش ، وهو مثال لامبومبو ، غير مقنع وأنه اذا كان كذلك فهو يؤيد قضيتي أكثر مما يضعفها . وأما المثالان الآخران ، المستعاران من موندوغومور وليليه ، فيوضحان هذه الحالات المعقدة التي لم أقوَ على نسيان وجودها . انه لامر يثير الاهتمام على وجه الخصوص ، اذن ، ان نبحث ، فيما اذا كان ممكناً ، بالنسبة لهذه المجتمعات ، بناء ذرة القرابة إلى جانب احترام الخصائص الاساسية التي كنت قد ذكرتها ، وفي كيفية القيام بذلك .

* * *

المعلومات قليلة ، كما يشير لوك دوهوش (١٩٥٨ ، ص ٢٣٤) ، عن لامبومبو ، سكان وسط جزيرة ماليكولا في ارخبيل هيبريد الجديدة . ذلك أن المعلومات التي تركها ديكون مختصرة جداً بحيث أن الحالة لاتصلح للمناقشة . على أية حال ، يمكن التسليم ، في مقاربة أولى ، مشاركين لوك دوهوش رأيه ، بأن « العلاقة أ ب — ابن خالية من التكلف ، نظراً لأن من حق الابن عصيان أبيه ، في حين أن العلاقة خال — ابن اخت صارمة ، فالثاني يلتزم بطاعة عمياء للأول » (المرجع نفسه ، ص ٢٣٦) . وتبدأ الصعوبة عند وصف المواقف الغالبة بين الأخ والاخت من جهة ، والزوج والمرأة من جهة ثانية ، في علاقاتهم المتبادلة .

نحن نقبل بسهولة بأن العلاقة أخ — أخت سلبية : ويقابل ديكون التحفظ الذي لابد منه بين هذين الشقيقين بالصداقة الحرة والاليفة التي يلاحظها المرء في الجنوب لدى سينيانغ . رجل لامبومبو لايدخل

إلى كوخ يضم اخته لوحدها ؛ بل يتكلم معها من عتبة الباب . ولا يستحسن قيام أخ واخت بنزهة معاً . ولو اضطرا لاتباع طريق واحدة ، لشعرا بحرج وخشيا من أعين الناس . ومع ذلك ، فالأخ مسؤول عن أخته إلى حد ما ، وهو الذي يبت في زواجها بعد موت أبيها (ديكون ، ص ١٠١ — ١٠٢) .

أما وقد قدمنا ذلك ، فسيكون للمواقف بين الزوجين قيمة الرائز. فلو كانت ، كما يؤكد بعضهم ، بهذا القدر من السلبية ، لتعذر تطبيق المنظومة التي افترضتها ، نظراً لأنها تتطلب زوجين من المواقف ايجابي وسلبي على التوالي ، في علاقة ارتباط متبادل وتقابل ، تحافظ على توازن البنية . ولكن من الواجب فتح معترضة قبل ان نتابع الحديث .

إن لوك دوهوش ، إذ يأخذ على الاشارة الغريبة ، الموجبة او السالبة ، التي ألبستها لعلاقات ملونة بالازدواجية (المرجع السابق ، ص ٢٣٦ — ٢٣٧) ، يجهل التحذيرات التي كنت اطلقتها بالمعنى نفسه : « يمثل الرمزان الايجابي والسلبي . . . تبسيطاً مفرطاً ، مقبولاً على أنه ، على سبيل الحصر ، مرحلة من البرهنة —. العلاقة بين شخصين تظهر غالباً ، في كثير من المنظومات ، ليس في موقف واحد ، بل في عدة مواقف ، تشكل اذا صح القول ، «رزمة» (أب ، ص ٦٠) ان المحتويات التي يمكن تعيينها لهذه المواقف او تلك اقل اهمية ، هنا وهناك على السواء ، من علاقات التقابل التي يتبينها المرء بين ازواج من المواقف المزدوجة . وماهية هذه المواقف بذاتها ، والمحتويات الانفعالية التي تخفيها لاتقدم أية دلالة جوهرية ، من وجهة النظر الخاصة التي تضعنا المناقشة فيها . وفي النهاية ، لعلنا لانحتاج حتى إلى

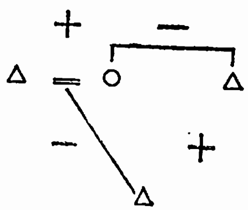
معرفة ماتكونه هذه المحتويات : فقد يكفي أن يكون الكشف عن علاقة تقابل بينها ممكناً بصورة مباشرة او غير مباشرة ؛ علاقة تكفي اشارتا (+) و (—) للتعبير عنها بالتضمن .

يلاحظ لدى لامبومبو ، والحالة هذه ، تقابل واضح جداً بين العلاقة أخ — اخت والعلاقة زوج — زوجة . ونحن نعلم ان العلاقة الأولى تتميز بتحفظ كبير ، من شأنه أن يسبب حرجاً شديداً لهما اذا شوهدا معاً . ونجاري ، اذا شئنا ، لوك دوهوش فنقول إن العلاقة بين الزوجين سلبية جداً ، استناداً إلى غيرة الزوج الشديدة من جهة ، ومن جهة ثانية إلى تحريم ذكر الكنية بينهما ؛ تحريم يتصف مع ذلك بانه أقل الزاماً لدى لامبومبو منه لدى سينيانغ . غير أن العلاقة الزوجية تتسم على نحو خاص **بانعدام الحشمة** ، وهي بهذا المعنى تشكل زوجاً من التقابل مع العلاقة أخ — أخت . فالفتاة التي تحب رجلاً تستطيع المبادرة إلى ارسال ابيها أو أخيها لجس النبض لدى أخت الرجل المحبوب . أما اذا كانت المرأة أرملة فالوسيط يصبح عديم الجدوى ، وتترك التمهيدات لمبادرة المعنيين . ويحس بعض الرجال نحو امرأة او اثنتين بعواطف هي من القوة والاتقاد بحيث يأبون الحصول على زوجات أخرى . وحتى في حالة زوجات عديدات ، تكون احداهن « مقربة » إلى زوجها . وعندما يكون هذا الاخير متعدد الزوجات ، يجب عليه توزيع نفسه بالعدل بين جميع نسائه . فاذا اتفق أن هجر إحداهن ، فانها تعبر ، في كل مكان ، عن سخطها ، مذكرة بتوفر الرجال الخليقين بارضائها . وتغار النساء من بعضهن بعضاً غيرة عمياء ، ولايخشين تسوية نزاعاتهن الحميمة علناً . ولاينادر أن يرغب زوج ، مرهق بالغيرة ، في جذب انتباه اصحابه ، ويعرض نفسه لسخريتهم

(ديكون ، ص ١٠٣ ــ ١٠٤ ، ١٥٩ ــ ١٧١) . اذاً ، تسود علاقات الزوجين غيرة عمياء ومتبادلة، يظهر انها في كل مناسبة وبدون أدنى رصانة : « يتفق غالباً أن تُلهب امرأة أعضاء زوجها التناسلية ، إذا أهملها ، بقرّاص مزعج جداً » (ديكون ، ص ١٧٠ ؛ لاكما يقول هوش : « تضرب فرجها بالسوط . . . احتجاجاً » ، هوش ، ١٩٥٨ ، ص ٢٣٥) .

وهكذا يمكن تحديد العلاقة أخ ــ أخت بحشمة كبيرة ، والعلاقة زوج ــ زوجة بانعدام الحشمة . وأما العلاقتان الأخريان ، اللتان تقومان هذه المرة بين رجال ، فتتصفان بالصرامة في الحالة الاولى ، وانعدامها في الحالة الثانية ، أو بالتبعية أو الاستقلال المتبادل ايضاً . هذه السمات الاخيرة تتفق مع وصف ديكون تماماً : « مادام خال الصبي على قيد الحياة ، ففي وسعه أن يأخذ مايشاء من أموال خاله ، ولكنه يدين له ، بالمقابل ، بطاعة عمياء» . وخلافاً لما يجري لدى سينيانغ ، للرجل ملء الحرية عملياً في اطاعة أبيه أو عصيانه ، ولكن أوامر خاله تتمتع بقوة القانون . فاذا قال لابن اخته : « لنذهب إلى الحرب » ، فانه يتبعه ولو عارض أباه ذلك . ولكن الرجل الذي يود منع ابنه من مرافقة خاله يجب عليه أن يلجأ إلى وسائل أكثر حزماً . وبالمقابل ، اذا طلب مساعدة ابنه في القتال ، ومنعه خاله من ذلك ، فان الفتى يمتثل لهذا الاخير ويبقى في القرية . ولكن علاقة الرجل بخاله ، على الرغم من التزامه بطاعة هذا الاخير طاعة تامة ، تتحدد بالصداقة المتبادلة أكثر مما تتحدد بسلطة هذا وتبعية ذاك . يرى ابن الاخت في طاعة خاله واجباً ، ولكنه يعتبره في الوقت نفسه « شخصاً لطيفاً » (المرجع نفسه ، ص ١٠١) .

وهكذا يبدو ، من ناحية عاطفية ، أن علاقة الأخ والأخت بالقياس إلى علاقة الزوجين شبيهة ، ربما من ناحية عاطفية اخرى (وليس من المؤكد انهما تختلفان) بعلاقة الاب والابن قياساً على علاقة الخال وابن الاخت . ومع مراعاة التحفظات الموضوعة لتجنب التبسيطات المتسرعة ، يمكن تمثيل منظومة المواقف بتخطيطية تتفق مع الفرضية الابتدائية .



شكل (١)

* * *

حالة موندوغومور نهر يُوات ، رافد سيبيك في شمال غرب غينيا الجديدة ، تطرح مشكلات اخرى . فالعلاقات أخ ــ أخت ، زوج ــ زوجة ، أب ــ ابن ، سلبية في رأي لوك دوهوش ، والعلاقة الايجابية الوحيدة هي علاقة الخال بابن اخته . ومع ذلك يكفي اتباع ضروب وصف العالمة الاتنوغرافية الميدانية الرائعة ، مارغريت ميد ، خطوة فخطوة ، للتأكد من أن موندوغومور يوضحون بالمثال حالة إحدى هذه البنيات المعقدة التي كنت ــ وأنا افكر فيهم على وجه الدقة (أ . ب ، ص ٥٠ ، ع ١) ــ قد أخذت احتمالها بعين الاعتبار . انها تضع العمة إلى يسار الاب وتضاعف الولد الناتج عن الزواج إلى

ابن وبنت ، في الجيل التالي (أ . ب ، ص ٥٩) ، فيما يظهر الجدود في الجيل الأعلى . ان تفحص البنية الكلية ، بدلاً من تشويهها بهدف اختزالها ، لهو الشرط الوحيد لكي يبرز اسلوب بنائها ويميز المرء خصائصها.

نحن نعلم أن موندوغومور يملكون منظومة خلف أصيلة ! فالرجل ينتمي إلى خط (موندوغومور يقولون « حبل ») أمه نفسه ، فجده لأمه ، فأم جده لأمه ، الخ . ، فيما تنتمي المرأة إلى خط أبيها نفسه ، فجدتها لابيها ، فوالد جدتها لابيها ، الخ . بعبارة أخرى ، قاعدة الخلف امومية بما يتعلق بالصبيان ، وأبوية بما يتعلق بالبنات ، بحيث يكون للأخ والأخت وضعان نسبيان مختلفان . فاذاً ، تسود صلات حميمة وعلى وجه خاص بين الأب وابنته ، من جهة ، والأم وابنها من جهة ثانية ، حتى أن كلا من الوالدين يستطيع أن ينام والولد المعاكس لجنسه في السلة ــ الناموسية التي يأوي إليها ليلاً كل فرد من افراد موندو غومور .

الزواج الطبيعي يتم بالمقايضة . والأم ، المتضامنة مع ابنها ، ترى في ابنتها وسيلة للحصول له على زوجة . ولكن الوالد يطمح إلى الاحتفاظ ببناته لمقايضتهن بزوجات اضافيات ، الامر الذي يسبب تنافساً شديداً بينهما يصل إلى حد العداوة ؛ وتجتهد الوالدة باذكاء هذا الشعور بما تقوله لابنها من كلام . وكذلك يوجد التنافس بين الاخوة ، من حيث ان كلا منهم يحاول الاستئثار باخواته لمبادلتهن بزوجات . اذاً ، في مثل هذه المنظومة ، يشعر الأخ واخته بانفصالهما منذ الطفولة ، ويشعر الابن بانفصاله عن ابيه ، والبنت عن امها . وأما الزوجان ، فيغذيان مشاريع متناقضة حول مستقبل اولادهما ، تظهر فيما يبذل كل منهما

من جهود لانماء شعور الحذر لدى الولد من الجنس المقابل (ولكنه المرتبط به ارتباطاً مباشراً حسب قاعدة الخلف) تجاه الوالد الآخر .

وبالعكس ، يقيم الصبي علاقات ودية مع خاله ، ويلتجيء إليه عندما يتنازع مع أبيه . وهكذا تجاه عدة علاقات سلبية – بين الاب والابن ، والام والبنت ، والأخ والأخت ، والزوج والزوجة – لايمكن أن نضع على مايبدو ، باستثناء علاقة الأم بابنها ، والاب بابنته ، اللتين لاتردان في رسومنا التخطيطية الأولى ، سوى علاقة ايجابية واحدة : هي علاقة الخال بابن اخته . ولكننا ، إذ نتابع استدلالنا بهذا الشكل ، نهمل علاقات أخرى توضحها ضروب وصف مارغريت ميد ، ولايمكن أن نتجاهلها .

اولاً) : لاتقدم علاقة الخال بابن الاخت سمة معيارية دقيقة : « توجد غالباً علاقات ودية بين صبي وخاله . ولاريب في انهما لاينتميان إلى جيل واحد . ولا إلى فئة تملك حقوقاً عقارية واحدة . ومع ذلك فالخال مستعد دائماً لمنح ابن اخته ملاذاً اذا واجه صعوبات مع ابيه » (ميد ، ص ١٣٢) . وتتابع المؤلفة معتبرة أن التضامن الاتفاقي ناجم عن التوتر السائد بين أخ الزوجة وصهره : « عندما يساعد الخال ابن اخته ضد ابيه ، يتصرف بطريقة منطقية . يعتبر خال الصبي نسبياً قريباً جداً منه ، بحيث أنه يقوم بطقوس تقديم القربان بدون تعويض عن ذلك » (المصدر نفسه) . اذاً ، تقدم علاقة الخال وابن الأخت سمة مشتتة ؛ فهي من نموذج العلاقة التي تنشأ احياناً بين الخال وبنت اخته ، ولكنها أقل وضوحاً : « اذا حدث أن رزق والد بعدة ابناء وحرم من بنت ، وحرمته امرأته من اللجوء إلى اجراء التبني ، فانه

يحتفظ بطفل احدى اخواته لقاء المشاركة في اعالته . ولكن بما أن النظرية لاتتساهل في الحصول على بنت بهذه الطريقة ، فان الالتماس يقدم قبل ولادة الطفل . وعندئذ يرسل الطالب بانتظام هدايا من الطعام لأخته الحامل ، ولكن يتفق الا ّ يأتي الطفل ، باحتمال واحد من اثنين ، من الجنس المأمول . وعندئذ يجد الرجل نفسه ، وهو أب لعدة ابناء ، في وضع غير مريح ، لاضطلاعه بمسؤولية شبه ابوية حيال صبي آخر » (ميد ، ص ١٣٨) .

وسرعان مايتبين المرء أن هذا الصبي ، الذي قوضت ولادته آمال خاله وكان مصيبة عليه، ليس الا ّ ابن اخت هذا الخال: هذا الابن الاخت الذي يقيم معه في الاحوال العادية ، علاقات ودية . وهذا افضل برهان على أن هذه العلاقات تشغل مكاناً فرعياً بالقياس إلى العلاقات التي تنشأ بين الخال وبنت أخته « المحجوزة » نظراً لأنها ستقوم لديه مقام بنت ولأن العلاقات بين الأب والبنت هي أكثر العلاقات المعروفة لدى موندو غومور وداً . ففي هذه المنظومة ، تعتبر العلاقة : خال — بنت أخت من نموذج العلاقة : خال — ابن اخت . ولكنها أكثر رسوخاً من هذه الاخيرة .

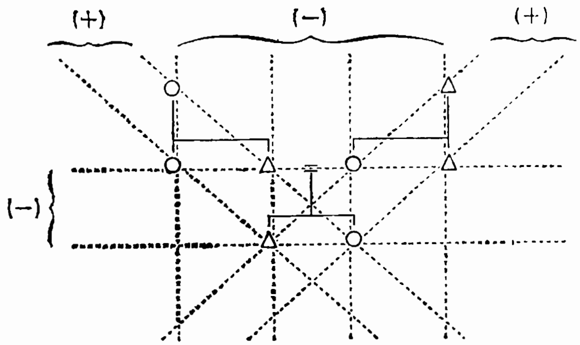
ثانياً) : يتعذر ادراج علاقات الخال وابن الاخت في هذه المنظومة، مالم ندرج فيها ايضاً العلاقات مع العمة ، التي يضعها الوصف الاتنوغرافي على الصعيد نفسه : « يجب على كل ولد في موندوغومور أن يعلم بأن كل فرد يكون له خال ، أو عمة، أو ولد أخت (بالنسبة للرجل) ، أو ولد الاخ (بالنسبة للمرأة) ، وكذلك ازواجهم ، هو قريب يمزح معه ويتبادل معه الكلام اللاذع ويتهمه بتصرفات شاذة أو غير لائقة ويهدده باعمال عنف مختلفة ومظاهرات عدائية أخرى »(ميد ، ص ١٤٣ ؛

وكذلك ص ١٤٦) . إن التوازي بين العمة والخال ، في حالة احتفاظ رجل ببنت اخته ، حتى قبل ولادتها، ليجعل منها بنته ، يجد تعزيزاً له في أن زوجة الخال الراضية ستصبح عمة هذه الفتاة نفسها ، اذا نجم عن الزواج . كما هو متبع نظرياً لدى موندوغومور ، مقايضة اخوات بين الرجلين . رأينا أن الخال الحقيقي يقدم القرابين الطقوسية عن شخص ابن اخته ، دون المطالبة بمبالغ كبيرة كما هي العادة عندما يكون الكاهن قريباً ابعد . كما تقوم العمة بوظيفة مناظرة حيال ابن اخيها وبنته ، ذلك أنه يتوجب عليها ، في الاحتفالات ، رفع المحرقات الغذائية المفروضة على الاطفال إلى سن الثانية تقريباً (ميد ، ص ٢٤١) (١) .

كما لايسعنا ، اخيراً ، اهمال شهادة مارغريت ميد المتعلقة بالصلات الوثيقة الموجودة بين اعضاء بعيدين في « الحبل » ذاته ، أي الجدة لأب بالنسبة إلى البنت ، والجد لأم بالنسبة إلى الصبي . كل واحد من هؤلاء الاحفاد يحمل اسم جده في الحبل ، وهو « مطابق له اجتماعياً » ويستعمل عندما يتوجه إلى اعضاء جيله الخاص عبارات القرابة نفسها التي يستعملها سلفه . وتتخذ منظومة المصطلحات شكلاً دورياً : تكتمل حلقاتها كل ثلاثة اجيال . اذاً، تحتل الجدة لأب ، والجد لأم مكاناً متميزاً في ذرة القرابة لدى موندوغومور ، كذلك العمة ازاء الأم ، والبنت ازاء الابن . وننتهي اذاً ، إلى الرسم التخطيطي التالي :

---

(١) وفي مراسلة شخصية ، تفضلت مارغريت بالإيضاح : يهب الخال جمجمة ماشية وتقوم العمة بثقب الأذنين ، ويهب الوالد خنزيراً لكل منهما بالمقابل .



شكل (٢)

إن جميع العلاقات العمودية والافقية ، في هذا الرسم التخطيطي ، سلبية : علاقة الاب بالابن ، والأم بالبنت ، بما يخص العلاقات العمودية والأخ بالأخت ، والزوج بالزوجة ، واخ الزوجة بالصهر فيما يخص العلاقات الافقية . وبالمقابل إن جميع العلاقات المائلة ايجابية : أي العلاقات التي تطابق الحبلين الممتدين من الجدة لأب إلى بنت الابن ، ومن الجد لأم إلى ابن البنت ؛ وكذلك العلاقات التي تربط العمة بابن الأخ ، والخال ببنت الاخت ، دون أن تكون من الحبال . وعليه فقد تبين لنا امكان تقارب العلاقات الثانية والأولى ، واختلاطها في النهاية ، نظراً لحق الخال في الاحتفاظ ببنت أخته المنتظرة لتقوم لديه مقام بنت ، ولقيام العمة بطقوس رفع المحظورات الغذائية المفروضة على بنت اخيها وابن اخيها على السواء : مثلما يقوم الخال نفسه ، المرشح لدور والد بنت اخته ، اذا لم يكن له بنت . بطقوس تقديم القربان عن شخص ابن اخته مجازاً . ويقيم معه علاقات عاطفية الامر الذي يعد نسخة هزيلة من العواطف التي يحس بها نحو اخت الصبي عندما تصبح ابنته .

تنطوي هذه الطريقة في تحليل المنظومة وعرضها على مزيتين .

اولاً) : قاعدة الخلف المطبقة لدى الموندوغومور ، « المتعلقة بعجائب المخلوقات والمتصفة بانها نادرة » (هوش ، ١٩٥٨ ، ص ٢٤٠ — ٢٤١) . تتضح عندما نعيد وضعها داخل بنية اجمالية تشكل فيها مع منظومة المواقف مجموعة منطقية ومترابطة مثلما تشكل ، بالاضافة إلى ذلك ، مجموعة مع قاعدة اخرى لايسمح الزواج بموجبها الا بين افراد ينتمون إلى جيل واحد (ميد ، ص ١٤٥) . هذا ضروري في الواقع لبقاء العلاقات العمودية متميزة دائماً من العلاقات المائلة ؛ ذلك أن تناسق المنظومة ، بما يتعلق بالمواقف والخلف على السواء ، يقوم في نهاية الأمر ، على التقابل بين هذين النموذجين من العلاقات . وفي الحقيقة ، تكفي معرفة وقوع شخصين نسيبين على خط عمودي او منحرف لتحديد الخاصة المتصفة بصورة اساسية انها ايجابية او سلبية والتي تميز علاقاتهما .

ثانياً): التفسير المعروض هنا ، يسمح بتجاوز هذه الثنائية التي تتسم بالبساطة في حالة الموندوغومور ، وبعرض نماذج المواقف الثلاثة التي ميزتها مارغريت ميد ، عرضاً مباشراً : « يقسم الموندوغومور أقاربهم واهلهم إلى ثلاث فئات : اولئك الذين يمزحون معهم ، واولئك الذين يتحاشونهم ضيقاً ، واولئك الذين يعاملونهم بدرجات مختلفة من المودة الصادقة » (ص ١٤٢) . ونحن نعلم أن هذه العواطف الاخيرة تسود بين اعضاء ينتمون إلى حبل واحد ، وأن التحفظ الجافي يعبر عن التوتر ، وقد يصل إلى حد العداوة ، الذي يميز الانتماء إلى علاقات مستقيمة : أشقاء وأصهار ، بالدرجة الاولى ، وكذلك زوج وأمرأة ، اب وابن ، ام وبنت . وما شأن النموذج الثالث اذن ؟ لقد تقدم انه يوافق العلاقات

بين ابن اخت وبنت أخت من جهة ، وعمة أو خال من جهة ثانية ، أي أقرباء مرتبطين بعلاقات منحرفة كالحبال التي توازيها هذه العلاقات دون أن تكون نفسها حبالاً : يمكن القول إنها حبال كاذبة ، بالنظر إلى خصائصها الشكلية فقط ، وهي تشغل من هذه الناحية مكاناً متوسطاً — مثلما تفعل المواقف المطابقة أيضاً — بين الحبال الحقيقية والعلاقات المتعامدة ، التي قد تسمى عندئذ حبالاً مضادة لانطوائها على مواقف متعارضة كلياً مع تلك التي تسود بين اعضاء من حبل واحد .

يواجه تفسيرنا ، على مايبدو ، صعوبة واحدة . فالامرأتان اللتان يقايضهما اخواهما فيتزوج كل منهما اخت الآخر تتحدان في علاقة أفقية ؛ ومع ذلك يسود بينهما نوع من المودة : « يقال عن إحداهما إنها « مردود » الأخرى ، وعلاقاتهما خالية من روح المنافسة المشارإليها ومن المآخذ . المتبادلة الشائعة جداً بين الاصهار » (ميد ، ص ١٤٧ — ١٤٨) . اذاً ، تخالف هذه الحالة الخاصة النظرية الأهلية القائلة « بغلبة عداء طبيعي بين جميع افراد الجنس الواحد » (ميد ، ص ١٢٧) . كما تخالف القاعدة ، الموضحة في رسمنا التخطيطي ، التي تسم جميع العلاقات الافقية بعامل سلبي .

ومع ذلك نبدي ملاحظتين . أولاً ، لاتوجد أية منظومة متناظرة تناظراً دقيقاً بما يتعلق بالجنسين ، نظراً لتعذر استبدال موقعيهما في كل مجتمع . تلاحظ مارغريت ميد نفسها (ص ١٤٧ — ١٤٨) أن مجمل العلاقات بين نساء موندوغومور أقل عسراً من العلاقات القائمة بين الرجال . ثانياً وعلى وجه الخصوص ، إن العلاقات التي تنشأ بين امرأتين قايضهما أخواهما ، من جهة أخرى ، تتفرع من نموذجين من العلاقات السابقة : علاقات الأخ والأخت من جهة ، ومن جهة ثانية علاقة

الرجلين اللذين أصبح كل منهما صهر الآخر عن طريق مقايضة اختيهما. وعليه فهما نموذجان سلبيان ، وقد يأخذ حاصلهما قيمة ايجابية ، كما في علم الحساب . على أية حال نخرج هنا عن حدود البنية الاولية المبحوثة في بعدها التزامني . وكذلك الشأن عندما نرقى على المحور الزمني (اذ اننا نكون عندئذ قبل عقد الزواج وليس بعده) اذا ادخلنا في الحساب الدعابات الداعرة التي يتبادلها شاب عزب مع « اخواته » الاصطلاحيات : بنات أعمام أو أخوال من الدرجة الأولى أو الثانية ، لايستطيع أن يتزوجهن من حيث المبدأ (ميد ، ١٤٦) .

ينتج من الاعتبارات المتقدمة أن الموندوغومور يوضحون بالمثال ، في جدول دوري لمنظومتي القرابة والمواقف ، حالة ذرة « ثقيلة » . ومع ذلك تستمر هذه الذرة بتلبية الشروط الثلاثة التي تتطلبها فرضيتنا الابتدائية ، وهي :

١) ترتكز بنية قرابة أولية على علاقة زواج بالطريقة نفسها التي فيها على علاقات القرابة القائمة على الدوام .

٢) استقلال محتوى العلاقة الخالية من قاعدة الخلف .

٣) تشكيل مجموع متوازن ، داخل هذه البنية ، من مواقف متعارضة (يمكن تسميتها ، للتبسيط ، ايجابية أو سلبية) .

* * *

لنبحث الآن مثالاً ثالثاً : مثال ليليه أحد فروع كاذبة ، الذين درستهم ماري دوغلاس ، والذين لايثبتون في رأي لوك دوهوش ، شأنهم شأن السابقين ، صحة القضية التي كنت قد طرحتها : « منظومة قرابة ليليه تقدم ثلاث علاقات سلبية (أخ / أخت ؛ أب / ابن ؛ خال / ابن اخت) مقابل علاقة إيجابية واحدة (زوج / زوجة) .

والعلاقة المذكرة الايجابية الوحيدة واقعة خارج عنصر القرابة : فهي تقيم تضامناً وعلاقة الفة كبيرة بين الجد والحفيد » (١٩٧١ ، ص ٢٠) .

ونحن نقبل بسلبية العلاقة أخ — أخت ، استناداً إلى ملاحظات ماري دوغلاس: «كان يتحتم على المرأة الاعتياد على تحاشي أخوتها ، وعدم البقاء معهم في كوخ واحد ، والامتناع عن التحدث إليهم مواجهة ، ووضع الطعام أمامهم على الارض باحترام ؛ واخيراً عدم لمسهم ابداً » (١٩٦٣ ، ص ١٢٤) . كما نقبل بايجابية العلاقة زوج— زوجة : « لم تكن تنطوي علاقتهما على ماهو مريب أو غامض . كان شعب ليليه يعترف بان تعاون الزوجين اساس الحياة الاجتماعية ؛ ويتكلم باستحسان عن زوجين سعيدين أجادا تصريف امور زواجهما .. كان الزوجان يحرصان على البقاء معاً . . . ويتبادلان الاعتناء عند مرض أحدهما » (١٩٦٣ ، ص ١٢٠ — ١٢١) .

غير أن الجزم بسلبية العلاقة أب — ابن يبدو خطراً جداً عندما نقرأ الوصف الذي قدمته لهذه العلاقة ماري دوغلاس والذي امتنع عن ترجمته تجنباً لكل اتهام بانني حملت ، اكثر مما تتحمل ، طريقة التعبير في النص الاصلي الذي لايحتاج إلى ذلك (ونحن نترجم النص عن الانكليزية « م ») :

« ثمة رابطة شخصية بين الاب والابن لدى ليليه . وحديث الشباب والاولاد ينم عن موقف على درجة عالية من العاطفة نحو آبائهم . واليتامى يحبون استعادة ذكرى صحبة آبائهم وتعاليم هؤلاء الآباء . وليس لديهم كلمة تقابل كلمة « يحترم » كما يستخدمها رادكليف— براون . وكلمة heki تستخدم للاشارة إلى الشرف ، وهي ذات

دلالة من المفترض أن تكون موقفاً متبادلاً بين الأب والابن . كل منهما يشرف الآخر بالكرم والاعتبار . والمفروض بقاء هذه الرابطة المتينة بين الأب والابن مدى الحياة فعندما يتقدم الأب في السن ، يتمثل واجب الابن في أن يعيش إلى جانبه وان يعزه ، وهذا الواجب يتعارض تماماً مع مصلحة الولد في الانضمام إلى أخواله ، الذين يمكنهم دفع دية عن جرائمه وتزويجه . ومما يلفت النظر عدد الرجال الكبير ، الذين لايغادرون قريتهم التي ولدوا فيها للانضمام إلى اخوالهم حتى يموت الاب . ومهما كان التأديب الذي وجب أن يمارسه الاب على ابنه في طفولته رفيقاً ، فانه يقتصر عندما يصبح راشداً على سلطته في لعن ابنه العاق . ولايتمتع بأي مؤيد شعائري آخر أو أية طريقة أخرى لحرمانه من الارث او تقوية سلطته عليه . » (١٩٥٢ ، ص ٦١ — ٦٢) .

وتشير في مكان آخر إلى « غياب كل تأديب صارم يمارسه جيل الآباء . . . سلطة الوالد ضعيفة جداً على اولاده الفتيان ، وتزداد ضعفاً عند رشدهم » (المرجع نفسه ، ص ٦٢) . وهذه العلاقة المكونة من حنان وتسامح من جانب الاب ، وحب وبر من جانب الأبن ، تتباين ، في رأي ماري دوغلاس ، مع العلاقة السائدة بين ابن الاخت واخواله تبايناً جذرياً : « السلطة التي يمارسها عدد من الاخوال على رجل لاتشبه المودة الحميمة الموجودة بين الاب والابن.فالأخوال هم الذين يملكون المؤيدات الهامة ، لأن لهم صلاحية التفاوض حول الديات والتخصيص بالزوجات . ومع ذلك ، فان سلطتهم تتسم بطابع مبهم . فالاخوال يعرضون تضامنهم للخطر عندما يتنافسون على حسن اختيار زوجات لاحد ابناء — أو أبناء — اخواتهم المفضلين.والرجل يستطيع بيسر نقل وفائه

من خال إلى آخر أو إلى قريب أبعد من عشيرتهما ، لأن الصلات الشخصية ، الناتجة عن الاقامة المشتركة أو الخدمات المتبادلة ، أهم من الصلات النسبية بمعناها الضيق » (دوغلاس ، ١٩٥٢ ، ص ٦٢) . ثم تلاحظ المؤلفة أن حقوق الامتياز بالزواج بنساء عشائر أخرى ، المنقولة من الخال إلى ابن الأخت ، توضح جيداً ، لدى ليليه ، مايسمى في مكان آخر الحق الميراثي (المرجع نفسه ، ص ٦٤) .

ينجم عن هذه التحليلات أن الموقف بين الأب وابنه ، من جهة ، والموقف بين الخال وابن اخته من جهة ثانية ، يتعارضان تماماً ، وأن عنصر قرابة ليليه ، إذا اقتصر على الأخ والأخت الزوج والزوجة ، الأب وابن ، يكشف بطريقة بسيطة ونموذجية معاً منظومة مواقف معروفة جيداً في مجتمعات ذات خلف امومي : سلبي بين الأخ والأخت ، وايجابي بين الزوج والزوجة ، و يجابي بين الأب والابن ، وسلبي اخيراً بين الخال وابن الأخت لأن رجال عشيرة الأم ، في هذه المجتمعات ، وكما هو الشأن لدى ليليه ، هم الذين يملكون السلطة على ابناء اخواتهم ، الذين ينتسبون واياهم إلى عشيرة واحدة .

أما وأن الوضع كذلك ، فكيف استطاع لوك دوهوش تعريف المنظومة بطريقة مختلفة تماماً ؟ ذلك أنه اهتم اهتماماً خاصاً بجوانب أخرى ، شغلت مكاناً ثانوياً في دراسة ماري دوغلاس المنشورة في عام ١٩٥٢ . ولكنها وضحتها في كتابها الصادر في عام ١٩٦٣ .

لقد جاء الكتاب مؤيداً للمقال ، بما يخص العلاقة أب — ابن . وفي المقاطع التالية دليل على ذلك : « كانوا (الليليه) يسهبون في الكلام عن واجبات الابن نحو ابيه ، وواجبات الأب نحو ابنه » (ص ٧٣) .

ثم إن كان الليليه يكرمون الحالة الابوية؛ ويعلمون الصبيان أن آباءهم كآلهة . . . وأن مايدينون لهم به من رعاية واعتناء في طفولتهم اكبر من أن يسعهم وفاءه طوال حياتهم » (ص ١١٤) . ومع ذلك تضيف المؤلفة فارقاً دقيقاً إلى اللوحة : « كان من المخجل حقاً أن يفقد الرجل احترامه لأبيه . وكان الناس ينتظرون من الاب ان يتحاشى ابنه الراشد لكي لايشعر هذا الاخير بوطأة الاحترام ، الذي يجب ان يظهره لابيه على نحو آخر » (ص ١١٤) . هذا ، والاشارة مؤيدة بملاحظة أخرى : « كانت كلمة Cin ، ومعناها « تحاشي » ، هي طريقة اظهار الاحترام . فكان على الرجل ان يتحاشى اخوته الكبار ، وبالتضمين ، اخوته الصغار ، وخاله وأباه ، وكذلك والدي زوجته وخالها . كان ذلك ايعازاً جاداً » (ص ١٠٣) .

يبدو أن تأكيد لوك دوهوش على سلبية العلاقة أب — ابن ، يجهل الملاحظات المعاكسة التي ذكرناها في البداية ، ويستند فقط إلى المقطعين . الاخيرين المذكورين في الفقرة السابقة (١). ونحن نسلم بانها قليلة ،

---

(١) ومع ذلك أحس لوك دوهوش إحساساً واضحاً بوجود مشكلة ، كما يظهر من الشكوك التي تلوح في المقطع التالي : « في إحدى قبائل كازيه الأمومية ، الليليه ، يميز لفظ heki (كرم) العلاقة أب — ابن ، « وافتراض هذا الموقف أنه متبادل أمر ذو دلالة » (دوغلاس ، ١٩٥٢ ، ص ١٦١) ؛ إن هذا اللفظ يعبر عن التحفظ أكثر مما يعبر عن الإحترام . وعليه ، فان لفظ heki نفسه ينطبق أيضاً على العلاقة الخالية ؛ فهنالك تحفظ كبير ، استناداً إلى اتصال شخصي مع السيدة دوغلاس ، بين الخال وابن الأخت من جهة ، وبين الأب والأبن من جهة ثانية . ويبدو أن هاتين العلاقتين متماثلتان وليستا متعاكستين . إلا أن هذا التحفظ يتلون بحنان كبير في العلاقة أب — ابن ، وليس ذلك بهذا الوضوح في العلاقة خال — ابن اخت . فالقطبية العاطفية المكسية التي لاحظها راد كليف براون لا تعمل إذن إلا بصورة غير تامة . ومن وجهة النظر البنائية مع ذلك ، يعزى إلى الخال والأب علامات متناقضة في الثقافات القائمة على النسب الأبوي والأمومي ، وتبرز مشكلة جديدة » . (سفاح المحارم الملكي ، ص ٢١٢ — ٢١٣) .

ولكن ينبغي عدم اهمالها أيضاً . غير أنه يترتب مع ذلك ، قبل العودة إليها ، ان نبحث دوافع أخرى قد تقود إلى التفسير نفسه .

تؤكد ماري دوغلاس ، في مقالها الصادر عام ١٩٥٢ ، على مركز الأخوال بصفتهم واهبي الزوجات . وقد سبق ذكر بعض الامثلة على ذلك . ومع هذا يتبين من مقطع (في ص ٦٤)، مفاده أن الرجل الذي يملك على المرأة حقاً تفضيلياً يمنحها « إلى أحد ابناء اخواته ، أي فتيان من قبيلته » ، أن المؤلفة لاتقصد بـ « الخال » و « ابن الأخت » تحديد من يشغل على سبيل الحصر بعض المراكز في سلسلة النسب . فهي ، اذ تتبع على الارجح العادة الاهلية ، تشير ، بطريقة أكثر حرية ، إلى ذكور ينتمون إلى مستويات مختلفة من الاجيال داخل العشيرة . وكتاب ١٩٦٣ واضح جداً حول هذه النقطة، بحيث يستبعد في التطبيق صلاحية الخال باعطاء امرأة إلى ابن اخته . في الحقيقة ، يتزوج رجال ليليه بعد اخواتهم بخمس عشرة سنة او عشرين في المتوسط ، مما يشكل تفاوتاً واضحاً جداً بين سن الرجال والنساء المنتمين إلى مستوى جيل واحد : « . . . كان في وسع الرجل ان يطالب ببنت بنته بصورة قانونية . وكان يتزوجها نفسه لويشاء . . . او يعطيها لأخيه . . . أو لابن بنت اخته . ولم يكن منتظراً ان يعطيها لأبن اخته ، مع أن هذا الاخير يستطيع ، عند الاقتضاء ، أن يرثها عندما تصبح أرملة . وفي الازمنة القديمة ، قبل أن تقيد طريقة الزواج المسيحية الاحادية عدد الأزواج ، لم يكن في وسع الرجل الأقل في الزواج من فتاة تقاربه سناً سوى بنت خاله » (ص ١١٥) . وعلى أية حال ، يتبين من سياق النص أن خال ام الصبي هو الذي يقوم بالدور الحاسم في المبادلات الزواجية ، وليس خاله .

أما وقد تقدم ذلك ، فمما يدعو إلى الدهشة ما كتبه لوك دوهوش حيث يقول : « إن العلاقة الذكورية الايجابية الوحيدة . . . تنشيء تضامناً والفة كبيرة بين الجد للاب والحفيد » (١٩٧١ ، ص ٢٠) . وربما كان يجب عليه أن يضيف : وبين خال الأم وابن بنت الأخت ، مما كان سيسير على الارجح في طريق الوصول إلى حل .

في الواقع ، تقدم ماري دوغلاس هذه العلاقة مثالاً على العلاقات القائمة بين قريبين يتبادلان المودة ويتعاملان كانداد : « وهكذا ، كانت علاقة رجل بخال أمه الشيخ تظهر في ترمينولوجيا القرابة كما لو كانا اخوين ، بمعنى من المعاني،ورفيقي عمر ، بمعنى آخر . والولد الذي كان ينادي خال أمه بـ « أخي الكبير » لم يكن مضطراً لتحاشيه كما لو كان أخاه الأكبر ، وكان يستطيع ايضاً أن يناديه بـ mhai ، «رفيق العمر» (١٩٦٣ ، ص ١٠٤) ، وهذا هو اللفظ الذي يعبر بالتضمن عن علاقة من اكثر العلاقات التي عرفها افراد ليله ودا وحرارة (المرجع نفسه ، ص ٧٣) .

بأي حق يدعي بعضهم ارجاع عنصر القرابة دائماً وفي كل مكان ، إلى ابسط الاشكال التي قد يتخذها في بعض المجتمعات ؟ خلافاً لما ينسبه بعضهم إلي ، لم أوحِ قط بكلية هذه الاشكال البسيطة ، بل قلت فقط إن حالات ظهور هذه الاشكال كثيرة جداً بحيث ينطوي تواترها على دلالة ما (أ . ب ، ص ٤٧ ؛ ليفي ــ ستروس ، ١٩٧٢ آ) . يتجاهل نقادي أن عنصر القرابة ، كما وصفناه ، لايتألف من **مراكز** محددة نهائياً ، بل من منظومة **علاقات** هي وحدها الملائمة . ويبرر اختيار الخال عندما يتيح تحديد وظيفة واهب المرأة بأوفر الوسائل . فليس مايدعو

ليليه إلى اللجوء إليه ، لأن الخال عندهم لايستطيع القيام بهذا الدور الذي لايتوجب عليه ، بل على خال الأم الذي تتجدد العلاقة الحالية لصالحه ، كما رأينا .

اذاً ، سنحاول اولاً أن نمكن خال الام في مركزه بوصفه واهب المرأة . ثمة فئتان من الواقعات تحيطان هذه الوظيفة بشيء من الغموض . اولاً ، لدى ليليه نموذجان رئيسان من الآخذين ؛ وثانياً ، يستطيع كل منهم الاعتماد على ثلاث صيغ مختلفة من الزواج .

فبحسب الصيغة الواضحة التي استخدمتها ماري دوغلاس ، تقوم فلسفة ليليه كلها على هوية مفترضة : **زوجة** ، **حياة** (١٩٦٣ ، ص ٣٦) . وبما يتعلق بهذا الشعب ذي النسب الامومي على نحو واضح ، تضمن ولادة البنت ، التي تلد بنات اخريات ، دوام العشيرة . ينتج عن ذلك أن الرجل المتزوج بأمرأة من العشيرة ، الذي يرزق ببنت ، سيكون من حقه أن يطالب ببنت هذه البنت لصالح عشيرته الخاصة وهذه المزية يستفيد منها الاب ، الذي يحق له أن يطالب بابنته ، لالعشيرته ، بل لعشيرة أبيه .

يمكن التساؤل عن سبب صياغة ليليه هذين الادعاءين المتزاحمين بهذا الاختلاف الشديد ، مفوضين إلى والد الام ، في الحالة الاولى ، مهمة تزويجها مباشرة لصالح عشيرته الخاصة ، وإلى والد البنت نفسه ، في الحالة الثانية ، وإنما ليس لحساب عشيرته بل لحساب عشيرة ابيه التي لاينتمي هو نفسه إليها . ثمة سببان لذلك ، أحدهما عملي والآخر نظري .

اولاً ، الوالد موجود في المكان نفسه ، وليس الشأن كذلك بما يتعلق بالجد للأب بسبب ممارسة شعب ليليه ، ممارسة شائعة لديهم ،

حرية كبيرة في الاقامة ، وان كانت من حيث المبدأ حيث يكون الاب (المرجع نفسه ، ص ٨٨) . ثانياً ، وعلى الأخص ، يتعذر وضع الادعائيين على مستوى واحد . فالحجة القائلة بحق الرجل ، الذي اعطى بنتاً إلى عشيرة زوجته ، في المطالبة بفتاة اخرى من العشيرة نفسها (والحالة هذه ، حفيدته) لصالح عشيرته هو ، انما تطبق تطبيقاً كاملاً في الحالة الاولى فقط . منطقياً ، لايتمكن الوالد من ممارسة المطالبة إلا على بنته الثانية : سبق أن أعطي واحدة ، ويطالب بالأخرى ؛ والبنت الأولى قلما تشكل سبباً قانونياً لادعاء لاحق . ولكن ، بما أن الرجل يتصرف في هذه الحالة باسم عشيرة ابيه ، جد الفتاة موضوع البحث لأبيها ، يمكن القول إن الآخذ الحقيقي هو الجد لأب ، فيما كان الآخذ في الحالة الأولى هو رسمياً الجد لأم . اذاً ، فالجدان هما آخذا النساء لدى ليليه .

ولكنهما يستطيعان التصرف بحفيديتهما ، كما تقدم ، بثلاث طرق : إما بالزواج بهن ، وإما بالتخلي عنهن إلى أخ اصغر ، أو إلى ابن بنت الاخت ، العضو في عشيرة المتخلي ، ومن مستوى جيل الفتاة المعروضة للزواج . وإذا كانت علاقة معطي المرأة بالآخذ تشكل ، كما هو الشأن في كل مكان آخر ، جزءاً لايتجزأ من عنصر القرابة ، فانه ينبغي إرجاع نماذج الزواج الثلاثة هذه إلى نموذج واحد لكي يتحدد مركز المعطي تحديداً لاغموض فيه .

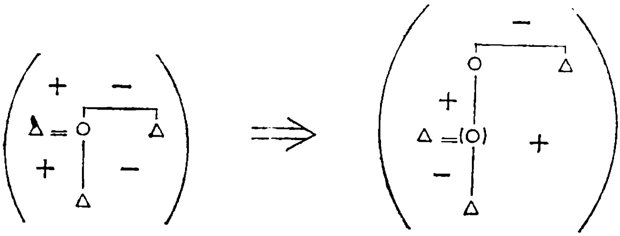
لقد اصبح النموذج الأول اندرها ، على مايبدو (دوغلاس . ١٩٦٣ ، ص ١١٨) . ولكننا نجد سبباً افضل لاستبعاده من المنظومة : لايمكن ان يكون للجد لأم حفيدة مالم تكن لديه بنت ؛ ولايمكن أن يرزق ببنت مالم يكن متزوجاً . ومن هنا ضرورة تعلق هذا الزواج بنموذج

غير نموذج الزواج بالحفيدة لئلا نسجن في حلقة . ولاتنطبق الحجة نفسها بالتأكيد على النموذج الثاني ، الذي يتخلى فيه الجد عن امتيازه لأخيه الاصغر . غير أن هذا الأخير ، من زاوية بنيوية ، يشغل المركز نفسه الذي يشغله في المنظومة أخوه الاكبر ، بمقتضى مبدأ تكافؤ الاشقاء ، المعروف جيداً في نظرية القرابة ، القائل بكفاية مركز واحد لتمثيل مجموع الاخوة أو مجموع الاخوات . الا في الفرضية ، المحققة أحياناً ، التي ينطوي فيها تمييز الاشقاء إلى كبار وصغار ، بما يتعلق بأولئك وأولاء ، او بالغير ، على أوضاع زواجية مختلفة : وربما ليس الشأن كذلك عندما يعقد الأخ الأصغر نموذج الزواج نفسه الذي يتخلى عنه الأخ الاكبر لصالحه . اذاً ، على الصعيد الشكلي الذي يهمنا هنا دون غيره ، يمكن رد نموذج الزواج الثاني إلى الاول الذي كان المنطق قد قادنا إلى استبعاده ، بحيث يبدو النموذج الثالث ملائماً وحده لاعطاء تمثيل تخطيطي عن المنظومة .

ومادام ذلك مقبولاً ، نعود إلى المسألة التي طرحها تفسير لوك دوهوش . فقد تقدم أنه يهمل المعلومات المتصفة مع ذلك بانها غنية جداً والمؤيدة لعلاقة ودية وحميمة بين الاب والابن ، ولايحتفظ من تحليلات ماري دوغلاس إلاّ باحالتين قصيرتين إلى التحاشي المتبادل . أما وقد جاءتنا هذه المعلومات من ملاحظة بهذه المنزلة الرفيعة ، فلايمكن أن تتناقض ؛ بل ينبغي أن تتكامل ، وهي تحقق هذا التكامل على نحو أكثر وضوحاً بقدر ماتطابق مراحل متعاقبة من الحياة الفردية .

تقابل المعطيات الأولى التي استخدمناها الموقف من الأب مع الموقف من الاخوال ؛ وتقابل المعطيات الثانية الموقف (المعكوس في الظاهر من ايجابي إلى سلبي) من الأب مع الموقف من خال الأم ،

وهي ، بعبارة أخرى ، معطيات تم الحصول عليها في وقت تغلب فيه علاقة الحفيد بخال امه على علاقة ابن الاخت بالخال ، لأن الفتى الذي اصبح راشداً يهتم بالحصول على زوجة ، وأن بوسعه أن ينتظرها من الاول نظراً لان الثاني مستبعد بصفته واهب امراة محتملاً ، كما رأينا . قد نكون اذاً ، أمام « حالتي تحريض » للمنظومة ، الاولى تطابق طفولة الأنا وفتوتها . وهي من نمط اتباعي تماماً ، والحالة الثانية ، التي تظهر عند بلوغ الفرد سن الزواج ، مشكلة تحولاً للسابقة .



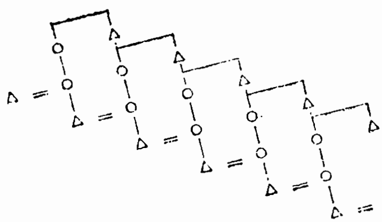
شكل (٣)

في اثناء هذا التحول ، تصبح العلاقة : **أ ب** – ابن ، سلبية بعد ان كانت ايجابية ، وفي الوقت نفسه تترك العلاقة السلبية : ابن اخت – خال ، المكان لعلاقة ايجابية بين ابن بنت الأخت وخال الأم ، أي « خال » ايضاً وانما من جيل أعلى . ولقد أظهر جيداً مايرفورتس (١٩٤٩ ، ص ٥٤ – ٨٤) ، بصدد آشانتي ، كيفية امكان تطور نمط بنيوي خلال حياة الافراد ، تبعاً للمراكز المتعاقبة التي يدعى كل منهم ليشغلها .

ولاتطرح الحالة الاولى ، في المثال الذي نحن بصدده ، اي مشكل. فالى الحالة الثانية انما يناسب اذن ان نوجه اهتمامنا .

تقدم ان هذه الحالة تتميز بموقف سلبي بين الأخ والأخت . وايجابي بين الزوج والزوجة ، وسلبي بين الأب والابن ، وايجابي بين خال

الأم وابن بنت الأخت (دوغلاس ، ١٩٦٣ . ص ٥٢ ، ٦٩، ٨٨ ، ١٠٤ ، ١٢٠ – ١٢١ ، ١٢٤) (١) . يبقى عنصر القرابة شبيهاً بالعناصر التي كنا بينا صورها الاكثر بساطة مع مراعاة امتداد عمودي على صعيد جيلين . وهذا الامتداد يتفق ، لدى ليليه . مع مبدأ سيطرة العداء بين أجيال متعاقبة . وسيطرة التضامن بين أجيال متناوبة؛ وهو مبدأ يظهر مباشرة على مستوى التنظيم القروي : ذلك أن اعضاء الجيلين ١ و ٣ يقيمون جنباً إلى جنب ، وثمة حدّ خيالي مرسوم بصورة مائلة يفصلهم عن اعضاء الجيلين ٢ و ٤ المتجمعين في الجانب الآخر على نحو مماثل (المرجع السابق ، ص ٧٨ – ٧٩) . ينتج عن ذلك تشابك العناصر بالتبادل واخفاء بعضها بعضاً بصورة جزئية ، وحَيدُ كل منها عن الآخر بمسافة جيل واحد ، على طريقة قرميدات سقف تقريباً :

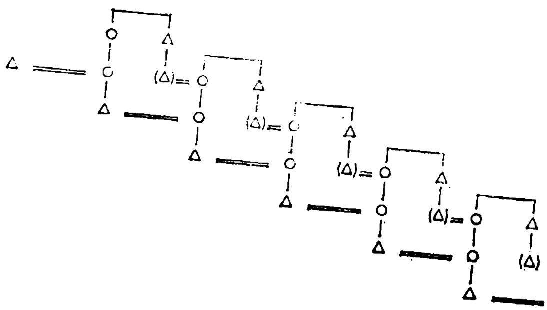


شكل (٤)

هذا في الحالة التي يكون فيها الآخذ ، العامل لحساب ابن بنت أخته ، جدّ الفتاة لأمها . وثمة ، كما رأينا ، حالة أخرى تبدو عندما

(١) إذا حرصنا على ادخال العلاقة أم – بنت في الجيل الأعلى ، والعلاقة أم – ابن في الجيل الأدنى ، نلاحظ أنهما تتعارضان أيضاً : مودة وتعاون متبادل في الحالة الثانية ، وتحفظ وواجبات غير متناظرة في الحالة الأولى (دوغلاس ، ١٩٦٣ ، ص ٣٥ ، ٥٢ ؛ و ٥٢ ، ٥٧ ، ٧٤ – ٧٥) .

يعمل والد البنت آخذاً لحساب قبيلة أبيه . ولقد أكدنا (ص ١٢٢) على أن هذه الحالة الثانية لايمكن أن توضع على قدم المساواة مع الأخرى ، ولكننا مع ذلك ، سنمثلها في رسم تخطيطي لاثبات عدم تعارضها معها : فالرسم التخطيطي يتخذ الشكل نفسه باستثناء ظهور صلة اضافية – بسبب انطواء هذا الحل على اربع عشائر بدلاً من ثلاث – بشخص الأب الذي يعمل لحساب عشيرة غير عشيرته . والذي يجد دوره بذلك تفسيراً ، من الناحية الوظيفية :



شكل (٥)

ولاتستنفد هذه الرسوم التخطيطية اطلاقاً تعقيد المنظومة الذي أوضحه لوك دوهوش جيداً على اساس المعلومات التي قدمتها ماري دوغلاس . وتحاول هذه الرسوم مجرد اثبات أن ضرباً من تمثيل المنظومة . الذي يستعين بـ « ذرات القرابة » دون غيرها من العوامل الاخرى . لايؤدي إلى تعارض مع الواقعات المروية .

فاذا اعترض اذن بعضهم قائلين ان تخطيط الرسوم التخطيطية لايأخذ الخلف الاموي بعين الاعتبار بصورة منتظمة ، فاننا نجيب اولاً بأن المقصود هو مجرد تبسيط خطي . ذلك أن الرسوم التخطيطية

الدقيقة بهذا الصدد أصوب قراءة ، و لكن مظهرها العام يبقى ثابتاً . أضف أن الحرية التي تصرفنا بها مبررة بمقالنا الصادر عام ١٩٤٥ ، الذي توخى تقديم الدليل على أن صيغة الخلف لاتتدخل لتحديد بنية عنصر القرابة (أ . ب ، ص ٥٠) . في الواقع ، كان هذا المقال يهدف إلى بيان أن العلاقة بالخال تنجم مباشرة عن مثل هذه البنية ، المدركة بابسط شكل يمكن أن تتخذه ، دون ما حاجة ، على طريقة رادكليف – براون ، للاستعانة بقاعدة خلف أبوية أو أمومية . وهذا ماينساه ، على مايبدو ، آدلير وكارتري عندما يكتبان (**الإنسان** ، مجلد ١١ ، ع ٣ . ١٩٧١ . ص ١١) « اذا كان ليفي – ستروس يعتبر النسب غير وثيق الصلة بالموضوع فانه مع ذلك يحتفظ به معياراً لتعيين المنظومات التي يتخذها أمثلة » . ولكن ، بالاضافة إلى وجود قواعد الخلف على أنها خصائص موضوعية لهذه المنظومات . كان عليّ أن أضع نفسي في مجال المؤلفين الذين كنت انوي مناقشتهم (ليفي– ستروس ، ١٩٧٢ آ) . وكذلك ، فان السيد بيير اتيين ، الذي يصرح في مقال يتصف مع ذلك بانه هام جداً : « إن مفهوم ذرة القرابة الذي وضعه ليفي – ستروس ، على الرغم من الثقة التي قد يوحي ترابطه الداخلي بها ، لم يساعدنا كثيراً في تفسير الظاهرات المشخصة التي واجهتنا » (الانسان ، مجلد ١٠ ، ع ٤ . ١٩٧٠ ، ص ٣٥) . يضيف فيما بعد ملاحظة تقول : « ونحن ، مع ذلك ، نقبل بصورة تامة وجهة نظر ليفي – ستروس حين يؤكد ان الخال هو معطى مباشر من معطيات بنية القرابة والمصاهرة » (المرجع نفسه ، ص ٣٧ . ج ٥) . غير أن الغرض الوحيد لمفهوم ذرة القرابة ، الذي يتصف بانه « تأليف زائف » على حد قول السيد اتيين ، كان تبرير هذا التأكيد الجديد في ذلك

الوقت ، ولايسعنا الا أن نبتهج اذا رجع بعضهم اليه الآن بصورة عابرة ، كما لو كان مسلماً به .

* * *

يبدو ، في مثال شعب ليليه ، أنه لأمر ذو مغزى من نواح أخرى ان تكون صلات النسب الامومي غير ملائمة — أو أنها ليست كذلك بانتظام — لاعطاء صورة تامة عن منظومة المصاهرة ، ونحن نود إنهاء هذه الدراسة بتقديم بعض الملاحظات السريعة بهذا الصدد . يستنتج من التحاليل السابقة . في حالة ثبوتها . أن لوك دوهوش كوّن تصوراً ضيقاً جداً لمنظومتي موندو غومور وليليه . ومع ذلك ، قد يتفق ان يستند خطأ مزدوج إلى حقيقة مشتركة . وأن التفسير الذي قيدّ بلامسوغ منظومتين مختلفتين جداً في الظاهر ، يُعلل بتمتعهما ، على مستوى أعمق ، بخصائص متجاورة بما يكفي لاثارة مصاعب من نموذج واحد تحت المحلل المتسرع في استنتاجاته إلى أن يعطيها الحل المغلوط عينه .

يذكر المرء أن نظام موندو غومور ينطوي على صلات ودية وحميمة بوجه خاص بين الأب والبنت من جهة ، والام والابن من جهة ثانية ، نتيجة صيغة خلف أصلية تضع في خط واحد أو « حبل » واحد ، الأب والبنت وابن البنت وبنت ابن البنت ، الخ . ؛ وفي « حبل » آخر ، الأم والابن وبنت الابن وابن بنت الابن ، الخ .

غير أننا ، والحال هذه ، رأينا أن الصلات الحميمة والودية موجودة لدى ليليه ايضاً ، ولكنها بين الأب والابن (انظر ص ١١٧) . وكذلك تكشف ماري دوغلاس عن الصلات الوثقى بين الأم والبنت : « كانت الفتاة لاتكتم اسراراً عن أمها ؛ وكان الرجال حيارى من انعدام الحشمة بينهما . كانتا تذهبان معاً إلى النهر تستحمان فيه عاريتين ،

وتدلك كل منهما ظهر الأخرى ، بل كان بامكان احداهما ان تطلب من الاخرى أن تحلق لها رأسها وتنتف حاجبيها وتدهن جسمها وتغسلها : وتلك خدمات خاصة جداً بحيث لايتصور رجال من اجيال مختلفة إمكان تبادل تأديتها فيما بينهم » (١٩٦٣ ، ص ١٢٦) .

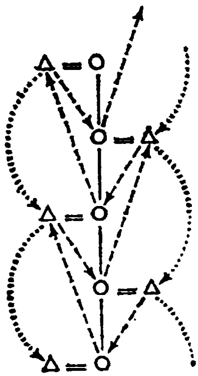
ولاريب في أن هذه المواقف تشكل صورة مفرطة عن تلك التي تسود عادة بين الاخوات ، وبصورة عامة ، بين النساء : « كانت النساء يمضين القسم الاكبر من وقتهن مع نساء أخريات ، ويعقدن صلات عاطفية قوية جداً مع امهاتهن واخواتهن وبناتهن » (المرجع نفسه ، ص ١٢٤) . ومن جهة ثانية ، لم تكن هذه المواقف النسائية شبيهة تماماً بتلك السائدة بين الاب والابن اللذين كانا « يتبادلان التكريم » ، او بين اخوة ،توحدهم صلات قوية جداًولكنها قائمةعلى الامتناع الطوعي عن كل انواع المنافسة « التي قد تسيء إلى محبتهم المتبادلة » (المرجع نفسه ، ص ١٠٠) ، وعلى مسؤولية الاكبر نحو الاصغر المتمثلة في مساعدته وحمايته في كل الظروف ، وعلى احترام الاصغر للاكبر ، المتمثل في هدايا من الطعام والاغراض المصنعة (المرجع نفسه ، ص ٩٩). اذاً ، كانت العلاقات الذكورية تدخل في مجال الثقافة ؛ فيما تدخل العلاقات النسائية — في نظر الرجال على الأقل — في مجال الطبيعة : « كانت اللياقات غائبة من العلاقات النسائية إلى درجة كبيرة بحيث أنها كانت تتخذ مظهراً غريزياً . وكان ذلك مثار دهشة الرجال ، الذين راحوا يقارنون النساء بالحيوانات ، بسبب خلوّ تصرفاتهن من حسّ اللياقة ، الذي تتميز به التصرفات الذكورية حتّى داخل الاسرة » (المرجع نفسه ، ص ١٢٦ — ١٢٧) . وعلى الرغم من هذه الاختلافات

تبقى علاقة الاب والابن من جهة ، والأم والبنت من جهة ثانية ، اقوى العلاقات عاطفة لدى ليليه .

اذاً ، يحدث كل شيء كما لو كان ليليه ، الذين يتصورون قاعدة خلفهم على الصيغة الامومية ، يعيشونها فعلاً على صيغة مختلفة : جامعين في خط واحد ، من الناحية العاطفية ، الابن وأباه ، وفي خط آخر ، البنت وأمها : منظومة متناظرة مع منظومة مونلموغومور ومتميزة مثلها بالاعتراف ، الضمني أو الصريح ، بخطي خلف ؛ ولكن الاول نسائي تماماً والآخر ذكوري تماماً — بشكل نسبين ممتازين — ؛ فيما يتناوب الجنسان ، لدى مونلموغومور ، في كل خط على ممر الاجيال . وقد تجلت هذه الثنائية ، في التطبيق ، بالاعتراف بالسلالة الابوية للأب بنفس طريقة الاعتراف بالسلالة الامومية للام : « كان التأكيد الثنائي على قرابة ليليه ناتجاً عن الاهمية المعطاة إلى الوضع الابوي ، كما يتحتم في مجتمع رجال يتنافسون فيما بينهم على ضمان حرية التصرف بالنساء » (دوغلاس ، ١٩٦٣ ، ص ١١٤) .

لنتأمل الآن مظهراً آخر . المفروض أن رجل الموندوغومور لايحصل على امرأة الا بمقايضة اخته بأخت رجل آخر . كتبت مارغريت ميد (ص ١٢٨) : « تلك هي ، نظرياً ، الوسيلة الوحيدة للحصول على زوجة » ، وذلك شرط معزز ايضاً بالقاعدة النظرية التي تحصر عقود الزواج بين اعضاء جيل واحد . اذاً ، تجري المقايضات الزواجية على محور افقي دائماً ، في تعارض مع نظرية ليليه ، التي تتخذ نمطاً من الزواج هو الزواج ببنت البنت ، القائم على مبدأ حق الرجل ، الذي يرزق ببنت ويعطيها إلى عشيرة زوجته ، في المطالبة ، بالمقابل ، بالبنت المولودة من هذه البنت : « إن هذه العادة المتبعة في إرجاع البنات للزواج

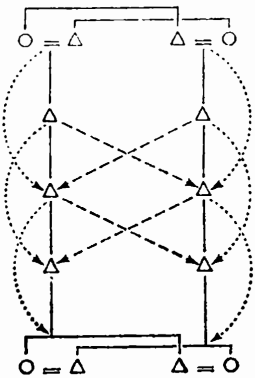
في عشيرة والد الأم مؤسسة اساسية في مجتمع ليليه . . . وهي مبعث فخرهم ومحط تكريمهم كلما وجدوا إلى ذلك سبيلاً » (دوغلاس ، ١٩٥٢ ، ص ٦٤) . اذاً ، المقصود مقايضة تجري على المحور العمودي بعكس العادة المتبعة لدى موندوغومور :



شكل (٦)

وليس هذا كل شيء ، لأن الليليه ، الذين يبنون نظرياً منظومتهم في المصاهرة على المقايضة العمودية ، يشتقون منها ، في التطبيق، منظومة مقايضة أفقية : ذلك أن أخ الجدة لأم يتخلى في معظم الاحيان عن حقه الزواجي على حفيدته لابن بنت أخته ، اي إلى رجل من مستوى جيل الحفيدة . وعندما يكون الجد آخذ المرأة هو جد المستفيد لأمه ، يقع الزواج بين ابن بنت الأخت وبين بنت البنت ؛ وعندما يكون الجد هو والد الأب ، يقع الزواج بين ابن بنت الأخت وبنت الابن . اذاً ، تتمم هذه الزواجات ، في الواقع ، حسب قاعدة المقايضة المعممة بدلاً من المقايضة المحددة ، بالمقايضة الافقية على مستوى ابناء العمة والخال وبنات ابنائهما .

لدى الموندوغومور ، حيث يجازف انتماء الأخ والاخت إلى خطين منفصلين بتعريض آلية المقايضات إلى الخطر دائماً ، يلاحظ انعكاس المنظومة بصورة متناظرة ، منقلبة هذه المرة من الخط الافقي إلى الخط العمودي . وفي الواقع ، تشير مارغريت ميد إلى شبكة من الالتزامات المتبادلة بين خلف الاخوين اللذين قايضا اختيهما : كان ابن الأخت يشطب شعائرياً جلد حفيد الأخ ، وكان هذا الحفيد يشطب بدوره جلد حفيد الاول ، وكان من المفروض ان يتزوج الاولاد المنحدرون من الخطين ، في الجيل الرابع (ص ١٣١) :



شكل (٧)

وعلى الرغم من تعقيد هذه المنظومة تعقيداً يحول دون تطبيقها ، فانها تجدد نمط المقايضة العمودية لأن حق تشطيب جلد صبي بصورة شعائرية ــ كحق ثقب اذني البنت ، الذي كان ينتقل بين النساء حسب القاعدة ذاتها ــ كان يشتمل على مزايا مادية هائلة بشكل اداءات مؤلفة من خنازير وحلي . ولكي تتسنى المقارنة بمنظومة زواج ليليه ، فان النقطة المشتركة التي ينبغي اخذها بالحسبان هي أن الواجب الذي اداه أحد خطين متصاهرين للجيل الذي يلي الجيل الذي عقد فيه الزواج ،

يولّد واجباً مماثلاً يؤديه الخط الثاني إلى الجيل التالي . وفي حالة ليليه يتجسد هذا الواجب بولادة البنات ؛ وفي حالة موندوغومور ، لايتجسد بولادة الصبيان ، بل بالمسارّة التي تعتبر ولادة ثانية . هذه الشبكة من الالتزامات المتخذة شكلاً حارونياً على طول محور عمودي ، تُسبِّب في الحالتين ، على المحور الافقي عَودة المصاهرة دورياً بين الخطين ، مجددة المصاهرة الابتدائية كل ثلاثة اجيال لدى ليليه ، و كل خمسة اجيال لدى موندوغومور . والخلاصة ، إن التقابل لدى شعب ليليه بين اجيال متعاقبة واجيال متناوبة يعادل التقابل الذي صاغه شعب موندوغومور بين « اجناس متعاقبة » و « أجناس متناوبة » .

وبوسع المرء ان يكشف عن نقاط أخرى للمقارنة بين المجتمعين ، المكوّنين تارة من مماثلات ، ومن مفارقات طوراً . شعب الموندوغومور لم يكن يعرف العشائر ، وعشائر ليليه لم تكن تتسم بالقوام : « مجموعة من الافراد ، عديمة الشكل ، لم يكونوا يجتمعون ابداً ولايباشرون عملاً معاً . . . وحتى أنهم لايتعاشرون » (دوغلاس ، ١٩٦٣ ، ص ٨٥) . كانت وحدة الاقامة ، القرية او الكفر ، تقدم في الحالتين اساس التنظيم الاجتماعي الوحيد . كان ليليه لايعرفون العبادة العشيرية ولا الموندوغومور يعرفون العبادة المحلية .

وعليه ، كان لدى المجتمعين منظومة قائمة على تماثل الاجيال المتناوبة وتعارض الاجيال المتعاقبة . وكانت أسماء الاعلام ، هنا وهناك ، تتكرر كل جيلين (ميد ، ص ١٤٤ ،) ، (دوغلاس ، ١٩٥٢ ، ص٦٣) . ففي هذه الشروط ومراعاة لملاحظاتنا حول قاعدة الخلف ، المتميزة رسمياً بالتناوب بين رجل وامرأة في كل « حبل » لدى الموندوغومور أو — بصورة ضمنية أو جنينية على أية حال — حول استمرار تعاقب الرجال في خط والنساء في خط آخر لدى ليليه ، يمكن التساؤل

عما اذا كان مبدأ الاجيال المتناوبة ، هنا وهناك ، لايرتبط على نحو بنيوي بصيغة نسب تخصص للأخ والاخت اوضاعاً مختلفة في الحالتين. في الواقع يدين الخطان لمبدأ الاجيال المتناوبة بقدرتهما على الالتقاء دورياً ، وإن كان لمجرد التقاطع قبل التباعد إلى حين عودة جديدة . من هذه الجهة ، يكمن الاختلاف بين موندوغومور وليليه في مردود منظومة القرابة الوظيفي الكبير لدى موندوغومور ، فيما تعتبر « منظومة القرابة » لدى ليليه ، ضعيفة ومتقلبة ؛ وتعاني من التنافس مع اشكال أخرى من التجمع الاجتماعي » كما تلاحظ ماري دوغلاس مراراً (١٩٥٢ ، ص ٦١ ، وانظر ص ٦٤) حيث يُشار إلى ضعف بنيات القرابة . وتلح المؤلفة ذاتها على « انعدام الاهتمام بالبناءات النسبية الجديدة ؛ وبجهل العلاقات بين اعضاء جيل الاجداد وحتى جيل الآباء جهلاً عاماً » (المرجع نفسه ، ص ٦٢) فليس ثمة اذن مايدعو إلى الدهشة أن تبدو عسيرة على الصياغة الصورية منظومة مردودها بهذا الضعف ؛ وتتضمن ثلاثة نماذج ممكنة من الزواج تزيد في تعقيد أواصر القربى ، التي يمكن الكشف عنها بين فردين ، إلى درجة تجعلها صعبة الفهم من الناحية العملية (دوغلاس ، ١٩٦٣ ، ص ١١٢) .

وبالمقابل ، فان الارتباط المحتمل بين مبدأ الاجيال المتناوبة وبين تخصيص اوضاع مختلفة للاشقاء من الجنسين يستحق مزيداً من تدقيق النظر . ومن المعلوم أن ف . ويليامز أطلق على هذه الظاهرة الأخيرة أسم sex affiliation وكان له فضل تحديد هويتها بوصفها مؤسسة أصلية لدى ايدوتو – بيا على خليج بابوا حيث لاتظهر صفاتها المميزة ظهوراً واضحاً . ومع ذلك يبقى مفهوم الجيل المتناوب محاطاً بغموض كبير ، نظراً لميل بعضهم إلى مده على جميع الانظمة التي

تطبق لفظ القرابة ذاته على افراد يشغلون اوضاعاً متناظرة وينفصلون بمدة جيلين أو عدة أجيال . ومع ذلك لايطبق هذا المفهوم ، على مايبدو ، على ترمينولوجيا قرابة دوبو ، التي تترافق ، فضلاً عن ذلك بتحريم الزواج بين ابناء العمة والخال وتسمية جميع الاعضاء الذكور والاناث في الجيل الثاني من فروع واصول بلفظ tubuna تبدو أنها تشير إلى حد للمنظومة فقط : اي الدرجة التي تتوقف عندها ملاءمة التمييزات الترمينولوجية ، بدون أن يسفر ذلك عن اعتبار الاحفاد والاجداد « متماثلين اجتماعياً » كما هو الشأن لدى الموندوغومور ، وبدون تجسّد الجد صوفياً في شخص حفيده ، او الجدة في شخص حفيدتها ، في غياب المعتقدات المتعلقة بالتناسخ ، ذلك الغياب الذي اشار اليه فورتون (ص ١٢٧) . ويمكن قول الشيء نفسه عن منظومة قرابة كابوكو ، التي تشتمل على الفاظ خاصة ، تجمع ثانية ، على التوالي ، آباء الاجيال الرابع والثالث والثاني بترتيب صاعد ونازل (Posfisil, L.). والامر يتعلق عندئذ ، ليس باجيال متناوبة ، بل بتمثيل القرابة بشكل حلقات مشتركة المركز بالنسبة إلى « الأنا » .

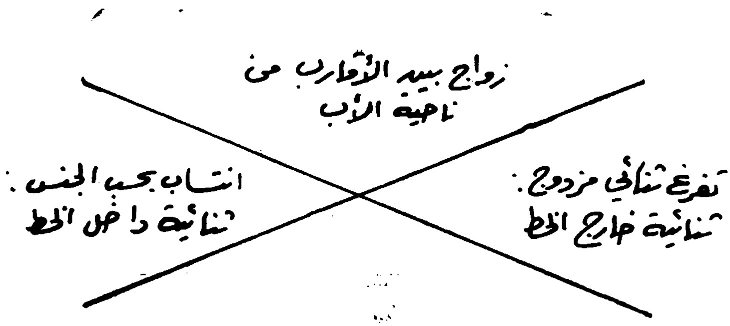
وبالمقابل ترتبط الاجيال المتناوبة والانتساب حسب الجنس ارتباطاً بنيوياً على مايبدو ، في البرازيل ، لدى شعوب الاصل اللغوي جيه . كما يملك الكايابو منظومة معقدة لنقل اسماء الاعلام التي يمنحها الجد أو الخال إلى الحفيد او ابن الأخت ، ومن الجدة إلى الحفيدة أو بنت الأخ . وعليه ، فان الوحدات اللغوية الداخلة في تركيب لفظة tab-djuo ، الدالة ، بين أشياء أخرى ، على اولاد الأخت والاحفاد ، تبدو أنها تنطوي على أن هؤلاء الافراد يتماثلون اجتماعياً مع المتكلم من ذكر أو أنثى (تورنر ، ص ١٧٠ ــ ١٧٦ ، وملحق ٢٢ ، ص ٣٥) .

وأما التامبيرا ، الذي يجعلون فئات الاعمار تتناوب على محور شرق — غرب ، فيخصصون للبنات اسماء من السلالة الابوية ، وللصبيان اسماء من السلالة الامومية (نيمونيداجو ، ١٩٤٦ ، ص ٧٨ ، ٩٠ — ا ح) ؛ فيما تنتقل الاسماء لدى آبينايه من الخال إلى ابن الأخت ومن الخالة إلى بنت الأخت (نيمونيداجو ، ١٩٣٩ ، ص ٢٢) ، على أن قواعد الانتماء إلى جماعات kiyé هي التي تتبع قاعدة الانتساب حسب الجنس ، من الأب إلى الابن ومن الام إلى البنت (المرجع نفسه ، ص ٣١) . واخيراً ، تختلف قواعد نقل الاسماء المذكرة والمؤنثة لدى شيرانتيه ، لأن هذا النقل يتم ، إما في اطار النصفين ، وإما في إطار الجمعيات ؛ أضف أن مبدأ الاجيال المتناوبة يحدد انتقال الاسماء المذكرة والانتساب إلى الجمعيات الذكورية على السواء (نيمونيداجو ، ١٩٤٢ ، ص ٤٣ — ٤٤ ، ٥٢ ، ٥٩ — ٦٤) . ومن ثم ، فان مبدأ تناوب الاجيال معمول به ، في جميع هذه الحالات ، ليس بالضرورة في ترمينولوجيا القرابة ، بل في المؤسسات الموازية ، ويبدو انه مرتبط على على نحو مباشر أو غير مباشر بمبدأ الانتساب حسب الجنس ، المعمول به في المؤسسات نفسها او في غيرها .

ويمكن ابداء الملاحظات ذاتها بما يتعلق بافريقيا . فالآشانتي يطبقون منظومة اجيال متناوبة ، يتماثل فيها الجد صوفياً مع الحفيد الذي يستطيع الأول ان يتقمص بشخصه عند الاقتضاء . وتوحي شهادات قديمة بأن النواهي الغذائية المسماة teina كانت تنتقل من الاب إلى الابن بما يتعلق بالرجال ومن الام إلى البنت بما يتعلق بالنساء (انظر ليفي — ستروس ، ١٩٦٧ ، ص ١٣١) .

لو كان ممكناً أن تتأيد هذه المعلومات السريعة ، والتي لها قيمة اقتراحات فقط ، بأمثلة أخرى ، لنتج عن ذلك أن المنظومات ذات الأجيال المتناوبة ، بصرف النظر عن الوظائف الذاتية التي تقوم بها في هذا المجتمع أو ذاك ، قد تكون ، في تخمين أول ، من فعل ظاهرة تقارب . وبحسب الأحوال ، قد تجد هذه المنظومات أصلها إما في تفرع ثنائي مزدوج إلى نصفين أبوي وأمومي على التوالي ، وأما في الزواج التفضيلي ببنت العمة (ليفي – ستروس ، ١٩٦٧ ، الفصل ٢٧) ؛ وأما ، أخيراً ، في صيغة نقل بعض عناصر الوضع الشخصي الذي يفصل الأخ والأخت ويربطهما ثانية بصورة انتقائية بهذا الأصل أو ذاك . وفي الحالات الثلاث ، تؤكد المنظومة في الواقع ، مع مراعاة الوضع الشخصي أو أحد عناصره ، أن خطي الفروع المتحدرين على التوالي من أخ وأخت لايمكن ، مهما قلّ نصيب المقايضة الزواجية من أن تمثل نمطاً مثالياً ، أن يتزاوجا إلا بعد جيلين .

كما تُلاحظ علاقة بنيوية بين هذه الأصول الممكنة الثلاثة في المنظومات ذات الأجيال المتناوبة . فمن جانبي صيغة الزواج بين الأقارب من ناحية الأب ، المحل الذي يلتغي فيه تعارض الصيغتين الأخريين ، يفرض التفرع الثنائي المزدوج إلى نصفين ، على خطوط الخلف ، احترام ضرب من مبدأ ثنائية يُشكّل إطاراً عامّاً : خاصة للمنظومة مفروضة على كل خط من الخارج ؛ فيما يضمن النسب حسب الجنس احترام المبدأ ذاته بصورة آلية ، ولكنه وهو يعمل في قلب كل خط ، وبالتالي من الداخل إذا صح القول .



وعندئذ تمثل الصيغ الثلاث حالات مجموعة تحوّل واحدة ، ويشير الزواج بين الأقارب من ناحية الأب إلى نقطة التوازن العارض التي تتحيّد فيها الصفات الفرقية للحالتين الأخريين ، المتناظرتين والمعكوستين ، أحدهما بالنسبة الأخرى .

* * *

الميثولوجيا والطقوس

الفصل الثامن

البنية والشكل

ملاحظات على كتاب فلاديمير بروب (١)

كثيراً ما اتُّهم أنصار التحليل البنيوي في علم اللغة والأنثروبولوجيا بالشكلية . ولكن هذا الإتهام ينسى أن الشكلية مذهب مستقل عن البنيوية ، مع مراعاة ماتدين به هذه الأخيرة لها ، وذلك بسبب اختلاف مواقفهما من المشخص . فالبنيوية ، بعكس الشكلية ، ترفض أن تقابل المشخص بالمجرد ، وأن تعترف للثاني بقيمة ممتازة. **فالشكل** يتحدد عن طريق مقابلته بمادة غريبة عنه ؛ والكن **البنية** ليس لها محتوى متميز : **فهي** المحتوى ذاته ، مدركاً في تنظيم منطقي متصور على أنه خاصة من خصائص الواقع .

---

(١) دفاتر معهد العلوم الإقتصادية التطبيقية ، ع ٩ ، آذار ١٩٦٠ (سلسلة م ، رقم٧) ، باريس ، ص ٣ — ٣٦ . وقد ظهر النص ، في الوقت نفسه بعنوان « التحليل المورفواوجي في الحكايات الروسية » في المجلة الدولية لعلم اللغة وفن الشعر السلافيين ، ٣ ، ١٩٦٠ . ويستطيع القارىء الرجوع إلى طبعتي كتاب بروب الفرنسيتين : مورفولوجيا الحكاية ، باريس ، غاليمار ، ١٩٧٠ ، وسوي ، ١٩٧٠ .

إن الاختلاف يستحق مزيداً من تدقيق النظر فيه بواسطة مثال . والفرصة متاحة لنا اليوم بفضل نشر كتاب فلاديمير بروب بالإنجليزية ، والذي بقي فكره قريباً جداً من فكر المدرسة الشكلية الروسية خلال فترة ازدهارها القصيرة ، من ١٩١٥ إلى ١٩٣٠ تقريباً (١) .

إن السيدة سفاتافا - بيركوفا - جاكوبسون ، مؤلفة المقدمة ، والمترجم لورانس سكوت ، ومركز البحث التابع لجامعة انديانا ، أدوا خدمة جليلة للعلوم الإنسانية بطبع كتاب مهمل للغاية في لغة سهلة المنال على قراء جدد . في الواقع ، يتقبل العام ١٩٢٨ ، تاريخ الطبعة الروسية ، والمدرسة الشكلية في غمرة الأزمة ، مدانة رسمياً في الداخل ، وبدون اتصال مع الخارج . وقد راح بروب نفسه يتخلى ، في كتبه التالية ، عن الشكلية والتحليل المورفولوجي ليتفرغ لأبحاث تاريخية ومقارنة انصبت على علاقات الأدب الشفهي بالأساطير والطقوس والمؤسسات .

ومع ذلك ، كان من المفروض ألاّ تضلّ رسالة المدرسة الشكلية الروسية . ففي أوربا ذاتها جمعها ، في البداية ، نادي براغ اللغوي ونشرها ؛ وبدءاً من العام ١٩٤٠ تقريباً ، حملها نفوذ جاكوبسون الشخصي وتعليمه إلى الولايات المتحدة . وأنا لاأقصد الإيماء بأن علم اللغة البنيوي ، والبنيوية الحديثة داخل علم اللغة وخارجه ، ليسا سوى امتداد للشكلية الروسية . وكما قلت قبلاً ، أنهما يتميزان منها باقتناعهما

---

(١) انظر بروب ، مورفولوجيا الحكاية ، القسم الثالث ، المجلة الدولية لعلم اللغة الأمريكي ، مجلد ٢٤ ، ع ٤ ، تشرين الأول ١٩٥٨ . وحول المدرسة الشكلية الروسية ، انظر : ايرليش ، الشكلية الروسية ،لا هاي ، ١٩٥٥ ؛ وتوماشيفسكي ، مدرسة تاريخ الأدب الجديدة في روسيا ، مجلة الدراسات السلافية ، ١٩٢٨ ، مجلد ٨ .

بأنه إذا كان قليل من البنيوية يبعد عن المشخص فان كثيراً منها يعيد إليه . ومع ذلك ، فان رومان جاكوبسون — مع أن مذهبه لايمكن أن يسمى « شكلياً » بأية حال — لم ينس دور المدرسة الروسية التاريخي وأهميتها الجوهرية . ولقد خصص لها مكاناً ممتازاً في عرضه سوابق البنيوية . والذين استمعوا إليه منذ ١٩٤٠ ظلوا موسومين بهذا التأثير البعيد على نحو غير مباشر . وإذا بدا أن موقّع هذه الأسطر ، كما كتبت السيدة جاكوبسون ، « طبّق منهج بروب ووسّعه » (ص VII) فلا يمكن أن يكون ذلك بطريقة واعية ، نظراً لأنه لم يستطع الوصول إلى كتابه قبل نشر هذه الترجمة. على أن شيئاً من جوهره وإلهامه وصل إليه عن طريق جاكوبسون .

* * *

يُخشى ، اليوم بالذات ، من حيلولة الشكل الذي ظهرت به الترجمة الإنجليزية ، دون انتشار أفكار بروب بالصورة المرجوة . هذا ، بالإضافة إلى صعوبة قراءتها لما فيها من أخطاء مطبعية وإيهامات قد تكون موجودة في النص الأصلي ولكنها ناتجة على الأرجح عن المشقة التي واجهها المترجم في أداء ترمينولوجيا المؤلف . إذاً ، يفيد تتبع الكتاب عن كثب في محاولة لتلخيص قضاياه ونتائجه .

يبدأ بروب بايجاز تاريخ المشكل . الأعمال التي تتناول الحكايات الشعبية مؤلفة ، بصورة خاصة ، من مجموعة من النصوص ؛ والدراسات المنهجية نادرة وبدائية . ولكي يبرر بعضهم هذا الوضع ، فانهم ادعوا بنقص الوثائق ؛ والمؤلف يرفض هذا التعليل ، نظراً لطرح مشكلات الوصف والتصنيف ، في جميع مجالات المعرفة الأخرى ، في وقت مبكر جداً . أضف أن الناس لايمتنعون عن مناقشة الحكايات الشعبية :

وعليه « يتعذر الكلام عن أصل ظاهرة ما إلا إذا كانت موصوفة»(ص٤).

تقدم التصنيفات الشائعة (ميلر ، فوندت ، آرن ، فيزيلوفسكي) منفعة عملية : فهي تصطدم باعتراض واحد ، يتمثل في إمكان العثور دائماً على حكايات تنتمي إلى أصناف عديدة . وهذا يظل صحيحاً سواء قام التصنيف المعتبر على **نماذج** الحكايات أو على **الموضوعات** التي تستخدمها . إن تقطيع الموضوعات في الواقع ، كيفي ؛ فهو لايستلهم من تحليل واقعي ، بل من حدوس كل مؤلف أو مواقفه النظرية (يلاحظ بروب أن الأولى أمتن من الثانية بصورة عامة ، ص ٥ — ٦ ، ١٠) . ويقدم تصنيف آرن جرداً بموضوعات ، يؤدي خدمة كبيرة للباحثين ، غير أن التقطيع اختباري بحث بحيث أن انتماء حكاية إلى أحد الأبواب يبقى تقريبياً دائماً .

ومناقشة أفكار فيزيلوفسكي شيقة على نحو خاص . يرى هذا المؤلف إمكان تحليل الموضوع إلى موضوعات دالة ، لايضيف الموضوع إليها سوى عملية موحِّدة ، خلاّقة ، لدمج موضوعات دالة تشكل عناصر يتعذر ردها إلى عناصر أبسط منها . ولكن كل جملة ، في هذه الحالة ، تشكل موضوعاً دالاً ، ويجب متابعة تحليل الحكايات إلى مستوى نسميه اليوم « جزيئياً » . ومع ذلك لايمكن أن يقال عن موضوع دال إنه لايُحلل ، إذ إن مثالاً بسيطاً كهذا : « تنين يخطف بنت الملك » يتضمن على الأقل أربعة عناصر ، يمكن إبدال كل منها بأخرى («التنين » بـ « الساحر » و الـ « الإعصار » و « الشيطان » و « العقاب»، إلخ ؛ و « الخطف » بـ « الهامية » و « تعليق النشاط » ، إلخ ؛ و « البنت » بـ « الأخت » و « الخطيبة » و « الأم » ، إلخ ؛ وأخيراً ، « الملك » بـ « الأمير » و « الفلاح » و « الكاهن » ، إلخ) . وبذلك نحصل على

وحدات أصغر من الموضوعات الدالة ، وليس لها ، في رأي بروب ، وجود منطقي مستقل . وإذا كنا ركّزنا على هذه المناقشة ، فذلك بسبب وجود أحد الاختلافات الأساسية بين الشكلية والبنيوية في تأكيد بروب ، الصحيح في نصفه فقط . وسنعود إلى هذه النقطة .

ويحيي بروب جوزيف بيديه لتمييزه بين العوامل المتغيرة والعوامل الثابتة في الحكايات الشعبية . وقد تؤلف الثوابت وحدات أولية . ولكن بيديه لم يستطع تحديد ماتتألف منه هذه العناصر .

واذا كانت دراسة الحكايات دراسة مورفولوجية قد بقيت في بداياتها ، فذلك لأنها أهملت لصالح الابحاث التكوينية . والدراسات المورفولوجية المزعومة تؤول ، في أكثر الاحيان ، إلى حشو . وأحدث هذه الدراسات (في الفترة التي كان بروب يكتب فيها) ، اي الدراسة التي وضعهاالروسي ر.مفولكوف (١٩٢٤) ، لاتبرهن على شيء سوى أن « ثمة حكايات متشابهة تتشابه » (ص ١٣) . ومع ذلك ، فالدراسة المورفولوجية الجيدة هي ، والحالة هذه ، أساس كل بحث علمي . أضف أنه « يتعذر وجود بحث تاريخي بدون دراسة مورفولوجية صحيحة » (ص ١٤) .

* * *

يقوم مشروع بروب كله ، كما يشير في بداية الفصل الثاني ، على فرضية عمل ، متمثلة في وجود « حكايات الجن » على أنها تؤلف صنفاً خاصاً بين الحكايات الشعبية . وحكايات الجن محددة ، في بداية البحث ، بصورة اختبارية ، كتلك المصنفة تحت الارقام ٣٠٠ — ٧٤٩ من تصنيف آرن . والمنهج محدد بالطريقة التالية .

لنفرض البيانات :

١ — الملك يعطي البطل عقاباً ، يذهب به إلى مملكة أخرى .

٢ — شيخ يعطي سوتشينكو حصاناً ، يحمله إلى مملكة أخرى .

٣ — ساحر يعطي ايفان قارباً ، ينقله إلى مملكة ثانية .

٤ — الاميرة تعطي ايفان خاتماً سحرياً ، يخرج منه شباب ينقلونه إلى مملكة ثانية .

تتضمن هذه البيانات متغيرات وثوابت . تتغير الشخصيات وصفاتها، وليس الاعمال والوظائف . وتتصف الحكايات الشعبية بانها تنسب أعمالاً مماثلة لشخصيات مختلفة . والعناصر الثابتة هي التي سنحتفظ بها على أنها اساس ، شريطة امكان البرهان على أن عدد هذه الوظائف محدود . ويبدو والحالةهذهأنها تتكرر في معظم الاحيان.اذاً ، يمكن الجزم بأن « عدد الوظائف في منتهى الصغر بمقارنته بعدد الشخصيات المرتفع جداً ؛ وهذا مايفسر ثنائية مظاهر القصص الشعبية : متعددة الاشكال ، ومثيرة ، ومزينة ، على نحو غير مألوف ؛ ومع ذلك فهي متماثلة على نحو بارز » (ص ١٩) .

لكي نحدد الوظائف التي يُنظر اليها على انها الوحدات التي تكوّن الحكاية، سنستبعد ، في البداية،الشخصيات التي يقتصر دورها علىانها « تحمل » الوظائف . وسيشار إلى الوظيفة باسم عمل فقط : « تحريم » ، « هرب » ، الخ . و ثانياً ينبغي تحديد الوظيفة مع مراعاة مكانها في الحكاية : مثلاً ، قد يكون للزواج وظائف مختلفة باختلاف دوره . الأعمال المماثلة تتعلق بها دلالات مختلفة وبالعكس ؛ ولايمكن البت الا باعادة الحدث إلى مكانه بين الاحداث الأخرى ، أي بتحديد موقعه بالنسبة إلى سوابقه ولواحقه ، مما يفترض **ثبات نسق تتابع الوظائف** (ص ٢٠) ، مع مراعاة امكان بعض الانتقالات ، كما سنرى ،

ولكنها تؤلف ظاهرات ثانوية : استثناءات من قاعدة يجب ان يكون في مقدورنا ان نصوّبها دائماً » (ص ٩٧ – ٩٨) . ومن المسلم به ايضاً أن كل حكاية ، على حدة ، لاتظهر ابداً مجموع الوظائف المحصية ، بل بعض هذه الوظائف فقط ، بدون تعديل نسق التعاقب . ويبدو اذن أن المنظومة الكلية للوظائف التي يمكن أن لاتتحقق اختبارياً ، تعرض ، في فكر بروب ، خاصة ماقد يسمى اليوم « ماوراء بنية » .

تسفر الفرضيات السابقة عن نتيجة أخيرة ، يتم تحقيقها فيما بعد ، ولو أن بروب يعترف بأنها تبدو ، للوهلة الاولى ، « غير معقولة وحتى غريبة » : **ترجع جميع حكايات الجن ، من ناحية البنية ، إلى نموذج واحد** (ص ٢١) .

ويختتم بروب مسائل المنهج متسائلاً عما اذا كان الاستقصاء المعد لاثبات نظريته او دحضها يجب أن يكون شاملاً في الايجاب ، وقد تستحيل عملياً متابعته إلى النهاية . وعليه ، لو سلمنا بأن الوظائف تؤلف موضوع الاستقصاء ، لأمكن اعتباره منتهياً بدءاً من اللحظة التي لاتسفر متابعته بعدها عن اكتشاف أية وظيفة جديدة ؛ بالطبع شريطة أن تكون العينة المستخدمة عشوائية وكأنها « مفروضة من الخارج » (ص ٢٢). واذ يلتقي بروب مع دوركهايم – بلا قصد بالتأكيد – فانه يؤكد أن « المهم هو نوعية التحليل وليس كمية الوثائق » (المرجع نفسه) . والتجربة تثبت أن مئة حكاية تقدم مادة كافية إلى حد كبير. فإذاً ، سيتابع التحليل على عينة تضم الحكايات ٥٠ إلى ١٥١ من مجموعة أفانازييف .

* * *

سوف لانتوقف كثيراً عند قائمة جرد الوظائف – المتعذر تفصيلها – التي تؤلف موضوع الفصل الثالث . لقد عرّفت كل وظيفة تعريفاً

موجزاً ، ثم اختصرت بلفظ واحد (« غياب » ، « تحريم » ، « انتهاك » . الخ .) ، وزوّدت اخيراً باشارة اصطلاحية : حرف أو رمز . وكذلك يميز بروب ، بما يتعلق بكل وظيفة ، « اجناساً » و « انواعاً » ، وتتفرع الانواع احياناً إلى « ضروب » . وعندئذ يستقر المخطط العام لحكاية الجن كما يلي .

بعد عرض « الوضع الابتدائي » ، تتغيب إحدى الشخصيات . ويسبب هذا الغياب تعاسة بصورة مباشرة او غير مباشرة (بانتهاك تحريم أو طاعة أمر) . ويظهر خائن فيستعلم عن ضحيته ، ويستغلها بقصد إلحاق الاذى بها .

يحلل بروب هذا السياق إلى سبع وظائف ، مرموزة بالحروف الأولى من الابجدية اليونانية ، لتمييزها عن الوظائف التالية المرموزة بحروف رومانية كبيرة ورموز متفرقة . وهذه الوظائف السبع تمهيدية من وجهين : انها تبدأ العمل ، وهي ليست حاضرة كلياً ، إذ أن بعض الحكايات تبدأ مباشرة مع الوظيفة الرئيسة الأولى ، المتمثلة بعمل الخائن : خطف شخص ، سرقة شيء سحري ، جرح ، فتنة ، ابدال ، اغتيال ، الخ (ص ٢٩ — ٣٢) . وتسفر هذه « الخيانة » عن « نقص » ، إلاَّ إذا نسق الوضع الابتدائي مباشرة مع حالة النقص : ملاحظة النقص والتماس بطل لتداركه .

ثم هنالك مسلكان محتملان : إما أن تصبح الضحية بكل الحكاية ، أو يتميز البطل عنها ويهبّ لنجدتها . وليس في ذلك مايدحض فرضية وحدانية الحكاية لأن الحكايات لاتتمسك بشخصيتين معاً . فليس ثمة اذن غير وظيفة واحدة للبطل « وظيفة — بطل » يمكن ان يكون « حاملها » دونما فرق هذا النموذج من الشخصيات او ذاك . ومع هذا يترجح الخيار أمام سياقين :

١) دعوة البطل – الباحث ، وذهابه بمهمة .

٢) تغرب البطل الضحية ، والاخطار التي يتعرض لها .

يلتقي البطل (الضحية او الباحث) بـ « محسن » متطوع أو مجبر . عجل أو متردد ، معين في الحال ، أو معاد في بداية الأمر . ويمتحن البطل (باشكال مختلفة جداً ، يمكن أن تذهب إلى حد المبارزة بين الرجلين) . وهاهو البطل يقاوم بصورة سلبية او ايجابية ، بوسائله الخاصة او بفضل تدخل فوق طبيعي (اشكال وسيطة عديدة) . والحصول على مساعدة فوق طبيعية (شيء ، حيوان ، شخص) سمة اساسية من سمات وظيفة البطل (ص ٤٦) .

وما أن ينقل البطل إلى مكان تدخله حتى يبدأ الصراع (قتال ، مبارزة ، لعب) مع الخائن . ويتلقى علامة تميزه (بدنية أو غيرها) ، ويغلب الخائن ، وتُلغى حالة النقص . بعد ذلك يسلك البطل طريق العودة ، فيطارده عدو ولكنه يفلت منه بخدعة أو مساعدة يتلقاها . وبعض الحكايات تنتهي بعودة البطل وزواجه اللاحق .

على أن بعض الحكايات ، تبدأ عندئذ « بتمثيل » ما يسميه بروب « مباراة » ثانية : يتجدد كل شيء ، خائن ، بطل ، محسن ، اختبارات ، نجدة خارقة ؛ وتسلك الحكاية بعد ذلك اتجاهاً جديداً . اذاً ، يجب ، في البداية ، ادخال سلسلة من « الوظائف المكررة » (ص ٥٣ – ٥٤) ، المتبوعة حالاً باعمال جديدة : عودة البطل متنكراً ؛ وتكليفه بمهمة شاقة ينفذها بنجاح . فيتعرفون عليه عندئذ ، ويفضح البطل المزيف (الذي كان قد اغتصب مكانه) . ويتلقى اخيراً مكافأته (زوجة ، مملكة ، الخ .) وتكتمل الحكاية .

هذا الجرد الملخص اعلاه يلهم صاحبه عدة نتائج . اولاً ، عدد

الوظائف محدود جداً ، ومجموعها ٣١ . ثانياً ، تستتبع الوظائف بعضها بعضاً « منطقياً وجمالياً » وتتمفصل جميعها حول محور واحد : بحيث لاتتنافى وظيفتان ابداً (ص ٥٨) . وبالمقابل ، يمكن تصنيف بعض الوظائف في ازواج (« تحريم » — « انتهاك » ، « قتال » — « نصر » : « اضطهاد » — « تحرير ، الخ . ، وبعضها الآخر في سياقات ، مثل مجموعة : « خيانة » — « استغاثة » — « قرار البطل » — « ذهاب للبحث » . أزواج وظائف وسياقات وظائف ووظائف مستقلة ، جميعها تنتظم في منظومة ثابتة : محك حتميتي يسمح بتمدير كل حكاية خاصة ، وتعيين مكانها في تصنيف . وفي الواقع ، تتلقى كل حكاية صيغتها . الشبيهة بالصيغ الكيميائية . التي تعدّد ، في النسق الطبيعي للتعاقب ، الحروف (اليونانية او الرومانية) والرموز المستعملة لترميز مختلف الوظائف . ويمكن ضم أسّ إلى الحروف والرموز يدل على ضرب داخل وظيفة نوعية.مثال ذلك، هذه الصيغة ، المتعلقة بحكاية بسيطة لخصها بروب :

$$\alpha^{1}\ \delta^{1}\ A^{1}\ B^{1}\ C\ \uparrow\ H^{1}\text{-}I^{1}\ K\ \downarrow\ W^{o}$$

التي تقرأ اشاراتها الاحدى عشرة ، بالتسلسل : « ملك ، والد ثلاث بنات » — « يذهبن في نزهة » — « يتأخرن في بستان » — « يخطفهن تنين » — « استغاثة » — « حضور (ثلاثة) ابطال » — « قيامهم بالبحث » — « معركة (معارك) مع التنين » — « نصر » — « انقاذ الاميرات » — « عودة » — « مكافأة » (ص ١١٤) .

* * *

بعد تحديد قواعد التصنيف على هذا النحو ، يخصص بروب الفصلين التاليين (٤ ، ٥) لحل مختلف الصعوبات . الأولى ، التي ذكرت قبلاً ، تتعلق بمماثلة وظيفة بأخرى على نحو خادع . وهكذا فان « قيام المحسن باختبار البطل » يمكن سرده بصورة يتعذر معها تمييزه عن التكليف بمهمة شاقة . وتحدث المطابقة ، في حالات مماثلة ، ليس بالنظر إلى المحتوى الذاتي للوظيفة ، الغامضة ، بل بالقياس إلى القرينة ، اي موقع الوظيفة الغامضة بين الوظائف المحيطة بها . وبالعكس ، يتمكن شرح يعادل في الظاهر وظيفة واحدة ، من اخفاء وظيفتين متميزتين فعلاً ، ومثال ذلك عندما تستسلم الضحية المقبلة لـ « اغواء الخائن » وتجد نفسها بذلك وقد « انتهكت حرمة » (ص ، ٦١ — ٦٣) .

تحليل الحكاية إلى وظائف يسمح ببقاء مادة متخلفة لاتطابقها أية وظيفة ، وهذا هو منشأ الصعوبة الثانية . وهذه المشكلة تبعث القلق في نفس بروب ، فيقترح تقسيم هذه الفضالة إلى صنفين غير وظيفيين : « الارتباطات » من جهة ، و « المبررات » من جهة ثانية .

تتألف الارتباطات ، في أكثر الاحيان ، من فصول صالحة لشرح كيف أن شخصاً م يتعلم مافعله شخص ب ، هذه المعرفة التي لابد منها لكي يتمكن بدوره من بدء العمل . وبصورة أعم ، يصلح الارتباط لاقامة علاقة مباشرة بين شخصين او بين شخص وشيء ، فيما كانت ظروف الحكاية لاتيسر على الارجح سوى علاقة غير مباشرة . هذه النظرية في الارتباطات هامة لسببين : فهي توضح كيفية امكان ارتباط بعض الوظائف إرتباطاً ظاهراً في الحكاية ، مع أنها غير متعاقبة ؛ وتسمح بارجاع ظاهرات التثليث إلى وظيفة وحيدة ، على الرغم من الارتباطات

التي لاتتسم بسمة الوظائف المستقلة ، بل تصلح فقط لتيسير التثليث (ص ٦٤ — ٦٨) .

وأما المبررات فهي « مجمل الاسباب والاهداف التي تعمل الشخصيات بمقتضاها » (ص ٦٨) . غير أن افعال الشخصية ، في الحكايات ، ليست معللة دائماً . وقد استنتج بروب من ذلك أن المبررات ، عند وجودها ، قد تنشأ من تكون ثانوي . في الحقيقة ، يتخذ تعليل حالة أو عمل ، أحياناً ، شكل حكاية حقيقية ، تفصل داخل الحكاية الرئيسة ويمكن أن تكتسب وجوداً مستقلاً تقريباً : « الحكاية الشعبية ، شأنها شأن كل كائن حي ، لاتولد سوى اشكال شبيهة بها » (ص ٦٩) .

• • •

الوظائف الاحدى والثلاثون ، التي ترجع إليها جميع حكايات الجن ، كما رأينا ، مسندة إلى عدد معين من الشخصيات . وعند تصنيف الوظائف حسب « من تسند اليهم » ، نلاحظ أن كل شخصية تجمع عدة وظائف « في مجال عمل » يميزها من غيرها . فالوظائف : « خيانة » — « قتال » — « مطاردة » ، تؤلف مجال عمل الخائن ؛ والوظائف : « نقل البطل » — « تدارك النقص » — « انقاذ » — « النجاح في مهمة شاقة » — « تغير وجه البطل » ، «تحدّد مجال العنصر السحري» ، الخ . ينتج عن هذا التحليل أن عدد أشخاص الحكاية محدود كالوظائف . ويحتفظ بروب بسبع شخصيات رئيسة ، هي : الخائن ، المحسن ، العميل السحري ، الشخصية الخفية ، الموكّل ، البطل ، المغتصب (ص ٧٢ — ٧٣) . توجد هنالك شخصيات أخرى ، ولكنها تدخل في مجال « الارتباطات » . ومن النادر ان يكون التطابق بين كل شخصية رئيسة وبين كل مجال عمل تطابقاً تاماً : ذلك أن الشخصية الواحدة تستطيع

أن تتدخل في عدة مجالات ، وأن مجال عمل واحد يمكن أن تتقاسمه عدة شخصيات رئيسة . فهكذا يستطيع البطل الاستغناء عن العميل السحري إذا كان نفسه مزوداً بقدرة فوق طبيعية ، وينهض العميل السحري ، في بعض الحكايات ، باعباء وظائف استأثر بها البطل في مكان آخر (ص ٧٤ – ٧٥) .

او وجب تصور الحكاية على أنها كل ، أفلا يتسنى تمييز بعض الاقسام فيها ؟ إذا أرجعنا الحكاية إلى صيغتها الأكثر تجريداً ، يمكن تعريفها على أنها عرض يبدأ بخيانة وينتهي بزواج أو مكافأة أو انقاذ او عزاء ، ويمر الانتقال بين البداية والنهاية بسلسلة من الوظائف المتوسطة . يسمي بروب مثل هذه المجموعة بلفظ يؤديه المترجم بكلمة « moue » ، ونحن نفضل تسميته بالفرنسية بكلمة « partie » بمعناها المزدوج : القسم الاصلي في حكاية ، وفي الوقت نفسه : مباراة بالورق او بالشطرنج . في الواقع يتعلق الأمر بشيئين معاً ، نظراً لأن الحكايات المشتملة على عدة « أقسام » تتميز ، كما رأينا من قبل ، بتكرار الوظائف نفسها تكراراً غير مباشر ، كما في مباريات الورق المتعاقبة ، حيث يكرر اللاعبون دورياً خلط الورق وقطعه وتوزيعه وافتتاح اللعب ، واللعب .. . . **أي يكررون القواعد ذاتها** ، على الرغم من **عمليات توزيع الورق المختلفة .**

قد تضم الحكاية عدة أقسام ، أفلا يشكل كل قسم منها حكاية مختلفة ؟ هذا السؤال لايشتمل على جواب الا بعد تحليل العلاقات بين الاقسام وتحديدها من الناحية المورفولوجية . يمكن تتابع الاقسام ، ويمكن ادراج قسم في آخر يقطع سيره مؤقتاً ، مع أنه هو نفسه عرضة لانقطاعات مماثلة في الوقت نفسه ، واحياناً يباشر قسمان معاً ، ويتوقف

أحدهما بعد قليل حتى انجاز الآخر ؛ وقد يقترن قسمان متعاقبان بنتيجة واحدة ؛ وأخيراً ، قد تكون بعض الشخصيات مزدوجة ، والانتقال من احداهما إلى الثانية يتم بفضل اشارة تعارف .

نلاحظ هنا ، بدون دخول في التفصيلات ، أن بروب يقول بوجود حكاية وحيدة — على الرغم من تعدد اقسامها — عند وجود علاقة وظيفية بين هذه الاقسام . أما إذا كانت هذه الاقسام منفصلة ، فان الحكاية تتحلل إلى عدة حكايات متميزة (ص ٨٣ — ٨٦) .

وبعد تقديم مثال (ص ٨٦ — ٨٧) ، يعود بروب إلى المسألتين المصاغتين في بداية الكتاب : العلاقة بين حكاية الجن والحكاية الشعبية بصورة عامة ؛ وتصنيف حكايات الجن التي تؤلف صنفاً مستقلا .

رأينا أن حكاية الجن هي مجرد حكاية ، توضح عدداً محدوداً من الوظائف التي تتعاقب في ترتيب ثابت : ذلك أن الاختلاف الشكلي بين عدة حكايات ناجم عن اختيار كل انسان بين الوظائف المتاحة الاحدى والثلاثين ، وعن احتمال تكرار بعض الوظائف . ولكن لاشيء يمنع وضع حكايات يقوم الجن فيها بدور ما ، بدون أن تكون الحكاية مطابقة للمعيار السابق : تلك هي حالة الحكايات المختلفة ، التي نجد امثلة عليها لدى اندرسون ، وبرنتانو وغوته . وبالعكس ، يمكن احترام المعيار في غياب كل جنيه . اذاً ، ليس تعبير « حكاية جن » ملائماً من وجهين . وطالما لم يجد بروب تعريفاً افضل ، يقبل ، وليس بدون تردد ، صيغة « حكايات من سبع شخصيات رئيسة » لظنة أنه برهن على أن هذه الشخصيات السبع تشكل منظومة (ص ٨٩ — ٩٠) . ولكن ، لوتم التوصل ذات يوم إلى اعطاء الاستقصاء بعداً تاريخياً ، لكان تعبير « الحكايات الاسطورية » عندئذ مناسباً .

لعل تصنيف الحكايات المثالي يقوم على منظومة من التنافرات بين الوظائف . غير ان بروب قبل ، والحالة هذه ، بمبدأ تضمين متبادل (ص ٥٨) يفترض ، بالعكس ، توافقاً مطلقاً . اما الآن فانه — بفعل ندم يعرض كتابه كثيراً من الامثلة عنه — يُدخل التنافر ثانية ويحدده بزوجين من الوظائف في الوقت نفسه . « قتال مع الخائن » — « انتصار البطل » ، من جهة ، و « تكليف بمهمة شاقة » — « نجاح » من جهة ثانية . وقلما يلتقي هذان الزوجان داخل قسم واحد ، بحيث يمكن معالجة الحالات المخالفة للقاعدة على أنها استثناءات . وينتج عن ذلك امكان تحديد اربع اصناف من الحكايات : الحكايات التي تستعمل الزوج الاول ؛ وتلك التي تستعمل الزوج الثاني ؛ وتلك التي تستعمل الزوجين ؛ وتلك التي تستبعدهما (ص ٩١ — ٩٢) .

بما أن المنظومة لاتكشف عن تنافر آخر ، يجب متابعة التصنيف بحسب ضروب الوظائف النوعية الماثلة في كل مكان . هنالك وظيفتان فقط تعرضان هذه الكلية : « خيانة » و « نقص » . اذاً ، ستميز الحكايات حسب الاوضاع التي تتخذها هاتان الوظيفتان داخل كل صنف من الاصناف الاربعة المعزولة سابقاً .

والمسألة تزداد تعقيداً ايضاً ، عند مباشرة تصنيف الحكايات في عدة « أقسام » . ومع ذلك يرى بروب أن الحالة الممتازة للحكايات المؤلفة من « قسمين » تتيح حل التناقض الظاهر بين الوحدة المورفولوجية لحكايات الجن ، المفترضة في بداية الكتاب ، وبين تنافر زوجي الوظائف ، المدرجين في النهاية ، باعتبارهما الاساس الوحيد الممكن لتصنيف بنيوي . في الواقع ، عندما تضم الحكاية قسمين ، يشتمل أحدهما على الزوج : « قتال » — « نصر » ، والثاني على الزوج :

« مهمة شاقة » — « نجاح » ، يرد هذان الزوجان دائماً بالترتيب المذكور ، أي : « قتال » ← « نصر » ، في القسم الاول ، و « مهمة شاقة » ← « نجاح » في القسم الثاني . أضف ان القسمين مرتبطان بوظيفة ابتدائية مشتركة بينهما (ص ٩٣) . ويخمن بروب في هذه البنية نوعاً من نموذج أصلي ، تتفرع منه حكايات الجن ، على الأقل بما يتعلق بروسيا (ص ٩٣) .

وبدمج جميع الصيغ النموذجية ، نحصل على صيغة عمومية .

$$\text{A B C} \uparrow \text{D E F G} \frac{\text{H J I K} \downarrow \text{Pr-Rs}^{\circ}\text{L}}{\text{L M J N K} \downarrow \text{Pr-Rs}} \text{Q Ex T U W}$$

نستخلص منها بسهولة الاصناف الاساسية الاربعة التي تطابق على التوالي :

١) مجموعة اولى + مجموعة عليا + مجموعة أخيرة ؛

٢) مجموعة اولى + مجموعة دنيا + مجموعة اخيرة ؛

٣) مجموعة اولى + مجموعة عليا + مجموعة دنيا + مجموعةأخيرة ؛

٤) مجموعة أولى + مجموعة أخيرة .

اذاً ، مبدأ الوحدة المورفولوجية سليم (٩٥) .

كما أن مبدأ التعاقب الثابت للوظائف سليم ، مع مراعاة تبديل وظيفة (L) : « ادعاءات مغتصب » ، بوضع نهائي او وضع ابتدائي ، تبعاً للاختيار بين الزوجين المتنافرين (HI) و (M_N) .كما يقبل بروب من جهة أخرى اجراء تبديلات أخرى في بعض الوظائف المعزولة وحتى في السياقات . وهذه التبديلات لاتضع الوحدة التصنيفية

ولاالقربى المورفولوجية لجميع الحكايات موضع الاتهام لأنها لاتنطوي على اختلاف في البنية (ص ٩٧ – ٩٨) .

* * *

أول مايسترعي الانتباه ، في كتاب بروب ، هو قوة التوقعات حول التطورات اللاحقة . ذلك أن الذين شرعوا في تحليل الادب الشفهي تحليلاً بنيوياً ، نحو عام ١٩٥٠ ، بدون العلم بمحاولة بروب قبل ربع قرن من ذلك التاريخ ، سيعثرون فيه ، وليس بدون ذهول ، على صيغ واحياناً جمل كاملة ، يعلمون مع ذلك أنهم لم يقتبسوها منه . مفهوم « الوضع الابتدائي » ومقارنة مصفوفة ميتولوجية بقواعد التأليف الموسيقي (ص ١)، وضرورة قراءة « افقية » و « عمودية » معاً (ص ١٠٧) والاستخدام المستمر لمفهوم مجموعة الابدالات والتحولات لحل التناقض الظاهر بين دوام الشكل وتغيرية المحتوى (أماكن متفرقة) والجهد – الذي بدأه بروب على الأقل – لارجاع نوعية الوظائف الظاهرةإلى ازواج من التقابلات والحالة الممتازة التي تقدمها الاساطير للتحليل البنيوي (ص ٨٢) واخيراً ، وعلى وجه الخصوص ، الفرضية الاساسية القائلة بوجود حكاية واحدة (ص ٢٠ – ٢١) وبوجوب معالجة مجموع الحكايات المعروفة على أنها « سلسلة من القراءات لنموذج وحيد (ص ١٠٣) بحيث نكشف ذات يوم بالحساب القراءات المفقودة أو المجهولة « تماماً كما يمكن ، بمقتضى القوانين الفلكية ، استنتاج وجود نجوم غير مرئية » (ص ١٠٤) – جميع ذلك حدوس تنتزع الاعجاب بعمقها وطابعها البنيوي ، وتجعل بروب جديراً باخلاص جميع الذين كانوا في البداية من متابعيه ، وهم لايعلمون .

وعليه ، اذا كنا نبدي بعض التحفظات والاعتراضات في المناقشة

التالية فلا يمكن أن تقلل شيئاً من فضل بروب أو تجادل في حق اكتشافاته بالاسبقية .

هذا ، ويمكن التساؤل عن الاسباب التي دفعت بروب لاختيار الحكايات الشعبية ، او صنف معين من الحكايات لاختبار منهجه . ولا يعني هذا وجوب تصنيف هذه الحكايات بصورة مستقلة عن الادب الشفهي . ويجزم بروب ، من وجهة نظر (« تاريخية » في رأيه ، ولكننا أيضاً نظن أنها نفسانية ومنطقية) « أن حكاية الجن ، اذا آلت إلى اساسها المورفولوجي ، شبيهة باسطورة » ، وسرعان مايضيف : « نحن نعلم جيداً أننا نقدم هنا ، من ناحية العلم المعاصر ، قضية شاذة » (ص ٨٢) .

بروب على صواب . فلا يوجد اي داع جدّي لفصل الحكايات عن الاساطير ، على الرغم من وجود مجتمعات كثيرة تدرك اختلافاً بين النوعين ادراكاً ذاتياً ، وعلى الرغم من ظهور هذا الاختلاف موضوعياً بواسطة تعابير خاصة تصلح لتمييز النوعين ، واخيراً على الرغم من تعلق الأوامر والنواهي احياناً بنوع واحد دون الآخر (تلاوة الاساطير في ساعات معينة ، أوخلال فصل فقط ، فيما يمكن تلاوة الحكايات في أي وقت نظراً لطبيعتها « الدنيوية ») .

تنطوي هذه التمييزات ، التي صاغها السكان الاصليون ، في نظر الاتنولوجي ، على فائدة كبيرة ، غير أن ارتكازها على طبيعة الاشياء محل شك . وبالعكس نجد أن بعض الحكايات ، التي تتسم بطابع القصص في مجتمع ما ، تعتبر اساطير في مجتمع آخر والعكس بالعكس : وهذا هو السبب الأول للاحتراس من التصنيفات الكيفية . ومن جهة أخرى ، يتبين الميتوغرافي * دائماً تقريباً ان الحكايات نفسها ، والشخصيات

(*) – Mythographe : دارس الأساطير « م » .

ذاتها ، والموضوعات الدالة عينها ، موجودة في اساطير وحكايات شعب آخر بصورة مماثلة او متغيرة . وأكثر من ذلك : لتأليف سلسلة كاملة من تحولات موضوع اسطوري ، قلما يمكن الاقتصار على الاساطير (التي اطلق الاهالي عليها هذا الوصف) وحدها ، بل ينبغي البحث عن بعض هذه التحولات في الحكايات ، على الرغم من امكان استنتاج وجودها بدءاً من بعض الاساطير الصرفة .

وليس ثمة من شك مع ذلك أن المجتمعات ، كلها على وجه التقريب ، تدرك النوعين على أنهما متميزان ، وأن الثبات في هذا التمييز يشرحه سبب من الاسباب . ونحن نسلم بوجود هذا الاساس ، ولكنه يرجع إلى اختلاف مزدوج في الدرجة . اولاً ، الحكايات مبنية على تقابلات اضعف من تلك الموجودة في الاساطير : فهي ليست كوزمولوجية أو ميتافيزيائية أو طبيعية ، كما في الاساطير ، ، بل هي ، في أكثر الاحيان ، محلية أو اجتماعية أو اخلاقية . ثانياً ، تتصف الحكاية بانها اقل من الاسطورة خضوعاً صارماً إلى العلاقة الثلاثية المؤلفة من الترابط المنطقي والاستقامة الدينية والضغط الجماعي ، لأن الحكاية تتمثل ، على وجه الدقة ، في انها تبدل تبديلاً بسيطاً مكان موضوعات تختص الاسطورة بتحقيقها بصورة موسعة . وتقدم الحكاية مزيداً من امكانات الحركة ، وتصبح التعديلات فيها حرة إلى حد ما وتكتسب شيئاً من العسف تدريجياً . فاذا تعاطت الحكاية ، والحالة هذه ، تقابلات مصغرة ، ازداد مقدار الصعوبة في تعيين هذه التقابلات ، وتزداد الصعوبة من جراء كونها ، لضآلتها ، تبدي تموجاً يتيح الانتقال إلى الابداع الادبي .

ولقد ادرك بروب الصعوبة الثانية من هذه الصعوبات : « إن صفاء

انشاء الحكايات » — الذي لابد منه لتطبيق منهجه — « هو خاصة مجتمع قروي . . . لم يتأثر بالحضارة على نحو يذكر . ثمة تأثيرات خارجية شتى تحرّف الحكايات الشعبية ، وقد تفككها أحياناً » . وفي هذه الحالة « يتعذر عرض جميع التفصيلات » (ص ٩٠) . ومن جهة ثانية ، يسلم بروب بأن مؤلف الحكاية يملك حرية نسبية في اختيار بعض الشخصيات ، وحذف إحدى الوظائف أو تكرارها ، وتحديد أوضاع الوظائف المحتفظ بها ، وأخيراً وبطريقة أكمل ايضاً ، فيما يتعلق بالمصطلحات وصفات الشخصيات ، التي تتصف هي ذاتها بانها مفروضة : « بوسع شجرة أن تدل على الطريق ، ويستطيع كركي أن يهب فرساً ويستطيع مقص أن يتجسس ، الخ . إن هذه الحرية هي خاصة نوعية من خواص الحكاية الشعبية وحدها » (ص ١٠١ — ١٠٢) . ويتكلم في مكان آخر عن صفات الشخصيات المشار إليها ، « كالعمر والجنس والوضع الاجتماعي والمظهر الخارجي (وخصائص أخرى) وهلم جرا » ، التي هي متغيرّة لأنها تصلح « لاعطاء الحكاية رونقها وفتنتها وجمالها » . اذاً ، الاسباب الخارجية هي وحدها التي تستطيع بيان سبب حلول صفة مكان أخرى في حكاية ما : تغير ظروف الحياة الواقعية ، تأثير الآداب الملحمية الاجنبية والادب العلمي والدين والخرافات والمخلفات : « الحكاية الشعبية تتعرض هكذا إلى سيرورة تحولية ، وهذه التحولات والاستحالات خاضعة لبعض القوانين . وينتج عن هذه السيرورات تعدّد أشكال يصعب تحليله » (ص ٧٩) .

يعني ذلك أن الحكاية الشعبية لاتلاقي التحليل البنيوي تماماً . وذلك صحيح إلى حد ما : أي أقل مما يعتقد بروب وليس للاسباب التي يستند إليها . ولناعودة إلى هذه النقطة ؛ ولكن يجب ، في بداية الأمر ، البحث ،

والحالة هذه ، عن سبب اختياره الحكاية لاختبار منهجه . ألم يكن يجب عليه ، بالاحرى ، اللجوء إلى الاساطير التي يعترف بقيمتها الممتازة أكثر من مرة ؟

اسباب اختيار بروب عديدة ومتفاوتة الاهمية . بما أنه لم يكن اتنولوجياً ، نفترض عدم حوزته على مواد ميتولوجية جمعها بنفسه ، او لدى شعوب عرفها ، وأجاد استخدامها . أضف أنه سلك طريقاً كان قد سبقه اليه آخرون سبقاً مباشراً : فالحكايات ، وليس الاساطير ، هي التي دارت حولها مناقشات سابقيه ، وقدّمت المجال الذي وضع بعض العلماء الروس فيه تباشير الدراسات المورفولوجية . ويأتي بروب فيستأنف المشكل من حيث تركوه مستخدماً موادهم ذاتها ، أعني الحكايات الشعبية الروسية .

ولكن اختيار بروب يُشرح أيضاً ، على مانظن ، بجهل العلاقات الحقيقية بين الاسطورة والحكاية . ذلك أنه ، اذا كان له فضل كبير في ان يرى فيها نوعين لجنس واحد ، فانه يبقى مع ذلك ملتزماً باسبقية الاسطورة على الحكاية تاريخياً . فقد كتب يقول : لكي يتسنى الشروع في دراسة الاسطورة يجب أن تضاف إلى التحليل المورفولوجي « دراسة تاريخية لايمكن في الوقت الحاضر أن توضع في برنامجنا » (ص ٨٢) . ويوحي فيما بعد في مكان آخر أن « الاساطير الأكثر قدماً » تؤلف المجال الذي تستمد الحكايات الشعبية منه أصلها البعيد (ص ٩٠) . في الواقع « تنقرض العادات الدنيوية والمعتقدات الدينية ويصبح مايبقى منها حكاية شعبية » (ص ٩٦) .

سيحترس الاتنولوجي من مثل هذا التفسير ، لأنه يدرك جيداً أن الاساطير والحكايات موجودة اليوم جنباً إلى جنب : فلايمكن

اعتبار أحد الجنسين أثراً للآخر . مالم نفترض احتفاظ الحكايات بذكرى اساطير قديمة ، هي نفسها مهملة (١) . ولكن ، فضلاً عن تعذر البرهان على الفرض في أكثر الاحيان (نظراً لجهلنا بكل — أو بمعظم — المعتقدات القديمة للشعوب التي ندرسها ، والتي نسميها « بدائية » لهذا السبب بالذات) ، تدفع التجربة الاتنوغرافية الجارية إلى الظن بأن الاسطورة والحكاية تستثمران ، بالعكس ، مادة مشتركة ، ولكنهما تفصلان ذلك ، كل منهما على طريقتها . وليست علاقتهما علاقة سابق بلاحق أو بدائي بمشتق . بل هي بالأحرى علاقة تكاملية . الحكايات اساطير مصغرة ، غيرت التقابلات مكانها فيها على نطاق صغير ، وهذا هو ، بادىء ذي بدء ، مايجعل دراستها صعبة .

بالطبع ، لاينبغي ان تبعد الاعتبارات السابقة العقبات الأخرى التي أثارها بروب ، على الرغم من امكان صياغتها بطريقة مختلفة بعض الشيء . فحتى في مجتمعاتنا المعاصرة ، ليست الحكاية فضلة اسطورة ، بل هي تعاني بالتأكيد من البقاء وحيدة . لقد فقد التوازن بزوال الاساطير . والحكاية ، بوصفها تابعاً بلا كوكب ، تميل إلى الخروج من فلكها والاستسلام لنقاط جذب أخرى .

تلك اسباب اضافية لإيثار التوجه إلى حضارات حيث تعايشت الاسطورة والحكاية إلى عهد قريب ومازالت تواصل ذلك أحياناً ؛ وحيث تتصف بالتالي منظومة الادب الشفوي بانها كلية وبأنها يمكن ادراكها بهذه الصفة . والواقع أن المسألة ليست مسألة أن نختار بين

---

(١) انظر الفصلين ١٠ و ١٤ من هذا الكتاب ، بشأن مناقشة فرضيات من هذا النموذج على مثال دقيق .

الحكاية والاسطورة ، بل أن نفهم أنهما قطبا مجال يشتمل على جميع انواع الاشكال المتوسطة ، وأن على التحليل المورفولوجي أن يتفحصهما بالدرجة نفسها ، تحت طائلة السماح بافلات عناصر تنتمي كالأخرى إلى منظومة تحوّل واحدة ووحيدة .

* * *

وهكذا يظهر بروب ممزقاً بين رؤية الشكلية ووسواس الشروح التاريخية . ونحن ، إلى حد ما ، نفهم الندم الذي جعله يعدل عن الرؤية الشكلية إلى الشروح التاريخية . في الواقع ، ما أن استقر على الحكايات الشعبية حتى أصبحت النقيضة منيعة : واضح أن الحكايات تتضمن شيئاً من التاريخ ، ولكنه تاريخ منيع عملياً نظراً لضآلة معرفتنا عن الحضارات ماقبل التاريخية التي نشأت فيها الحكايات . ولكن هل التاريخ هو الذي ينقص حقاً ؟ يبدو البعد التاريخي ، بالأحرى ، على أنه شرط سلبي ، ناتج عن تفاوت بين الحكاية الحاضرة وبين قرينة اتنوغرافية غائبة . وينحل التقابل عند بحث تقليد شفهي ، مايزال « قائماً » ، شبيه بالتقاليد التي تؤلف موضوع الاتنوغرافيا . فهناك لاتطرح مسألة التاريخ ، أولا تطرح الا بصورة استثنائية ، نظراً لأن المراجع الخارجية اللازمة لتفسير التقليد الشفهي تتصف بأنها راهنة بالدرجة ذاتها التي يتصف بها هذا التقليد .

اذاً ، إن بروب ضحية وهم ذاتي . ذلك أنه ليس موزعاً ، كما يعتقد ، بين مقتضيات التزامن ومقتضى التزّمن : **فليس الماضي هو ما ينقصه بل القرينة** . والتفرع الثنائي الشكلي ، الذي يقابل الشكل بالمحتوى ويحددهما بصفات متناقضة ، لم يفرض عليه لطبيعة الاشياء بل باختياره الطارىء لمجال بقي فيه الشكل وحده ، فيما بطل المحتوى .

وهو يذعن نفصانهم مرغماً . وفي اللحظات الأكثر حسماً من تحليله ، يتابع استدلاله ، كما لو أن مايفوته فعلاً كان يفوته شرعاً .

يقسم بروب الادب الشفهي إلى قسمين ، ماعدا في بعض المقاطع — التنبؤية ولكنها وجلة ومترددة جداً ، وسنعود إليها : — شكل يؤلف الجانب الاساسي لأنه يناسب الدراسة المورفولوجية ، ومحتوى كيفي لايوليه لهذا السبب سوى أهمية ثانوية . واعذرونا للالحاح على هذه النقطة التي تلخص كل الفرق بين الشكلية والبنيوية . بما يتعلق بالشكلية ، يجب فصل المجالين تماماً ، لأن الشكل هو وحده المفهوم وأن المحتوى ليس إلا بقية مجردة من قيمة دالة . وبما يتعلق بالبنيوية ، ليس هذا التقابل موجوداً : فليس ثمة مجرد من جهة ، ومشخص من جهة ثانية . فالشكل والمحتوى من طبيعة واحدة ويخضعان للتحليل ذاته . يستمد المحتوى واقعه من بنيته وما نسميه الشكل هو أن « توضع في بنيه » بنيات محلية يتألف منها المحتوى .

هذا التحديد ، الذي نعتقده ملازماً للشكلية ، ينتج بوضوح عن الفصل الاساسي في كتاب بروب ، المخصص لوظائف الشخصيات الرئيسة . يحلل المؤلف هذه الوظائف إلى أجناس وانواع . وعليه ، واضح أنه ، اذا كانت الاجناس محددة بمعايير تتصف على سبيل الحصر بأنها مورفولوجية ، فليست الانواع كذلك الا قليلاً ؛ ويستعمل بروب ذلك ، بلا قصد بالتأكيد ، لكي يدخل ثانية جوانب تتعلق بالمحتوى . لنفرض الوظيفة الجنس : «خيانة» . إنها متفرعة إلى»(٢٢) نوعاً ونوعاً فرعياً مثل : الخائن « يخطف شخصاً » ؛«يسرق عاملاً سحرياً» ؛ « يسلب المحاصيل او يبددها » ؛ « يسرق « ضياء النهار »»؛« يتطلب وجبة من لحم بشري » ، الخ . (ص ٢٩ — ٣٢) . وعلى هذه الصورة يندمج محتوى الحكايات ثانية بالتدريج ، ويترجح التحليل بين شرح

شكلي ، عام جداً بحيث ينطبق بدون تمييز على جميع الحكايات (هذا هو مستوى الجنس) . وبين إعادة المادة الخام ببساطة إلى وضعها السابق ، هذه المادة التي اكّدنا في البداية ان خصائصها الشكلية هي وحدها التي لها قيمة تفسيرية .

الالتباس واضح جداً بحيث أن بروب يبحث يائساً عن وضع وسط . وبدلاً من أن يجدول بصورة منهجية مايعده « انواعاً » ، فانه يقتصر على عزل بعضها ، قريباً كيفما اتفق جميع الانواع النادرة في صنف « نوعي » واحد . ويعلق قائلاً : « يجدر من الناحية التقمنية عزل بعض من الاشكال الاكثر أهمية والتعميم بشأن الاشكال الباقية » (ص ٢٩ و ٣٣) . ولكن ثمة أحد أمرين : إما أن الأمر يتعلق باشكال نوعية ، ولايتسنى وضع منظومة مترابطة بدون جرد هذه الاشكال وتصنيفها كافة ، وإما أنه لاوجود لغير المحتوى ، وينبغي استبعاده من التحليل المورفولوجي بحسب القواعد التي وضعها بروب نفسه . وعلى أية حال ، إن الدرْج الذي يقتصر فيه على تكديس اشكال غير مصنفة لايؤلف « نوعاً » .

إذاً ، لماذا هذا الترقيم الرديء الذي يكتفي بروب به ؟ لسبب بسيط جداً ، يكشف عن نقيصة أخرى من نقائص الموقف الشكلي : فمالم توّحد اجزاء المحتوى ثانية في الشكل خلسة ، فان الشكل محكوم عليه بالبقاء في درجة معينة من التجريد بحيث يفقد معناه وقيمته الكشفية **الشكلية تدمّر موضوعها** . فهي تنتهي ، لدى بروب ، إلى اكتشاف وجود حكاية واحدة . ومنذ ذلك الحين تتغير وجهة مشكل الشرح فقط . نحن نعرف ماهي **الحكاية** ، ولكن بما أن الملاحظة تضعنا ، لا أمام حكاية نموذجية ، بل أمام حكايات خاصة كثيرة ، فاننا لانعرف

كيف نصنّفها . لاريب في أننا كنا ، قبل الشكلية ، نجهل ماكان مشتركاً بين هذه الحكايات . وبعد الشكلية ، حُرمنا من الوسائل التي تساعدنا على معرفة الاختلافات بينها . لقد انتقلنا من المشخص إلى المجرد ولكننا اصبحنا لانستطيع النزول ثانية من المجرد إلى المشخص .

ويختتم بروب عمله مستشهداً بصفحة رائعة من صفحات فيزيلوفسكي: « الرسوم الاختزالية النموذجية ، المنقولة من جيل إلى جيل على أنها صيغ جاهزة ، ولكن نفساً جديداً بعث فيها الحياة ، هل تستطيع أن تولد اشكالاً جديدة ؟ . . . إن اعادة الواقع إلى حالته الأولى اعادة معقدة وتصويرية تقريباً ، هذه الاعادة التي تميز الادب الروائي المعاصر . تستبعد ، على مايبدو ، حتى امكان طرح مثل هذا السؤال . ولكن ، عندما يبدو هذا الأدب للاجيال المقبلة بعيداً بقدر ماتبعد الآن عنا الفترة الممتدة من العصور القديمة إلى العصر الوسيط — عندما تكون فعالية الزمن التأليفية ، هذا المبسط الكبير ، قلصت إلى درجة حجم النقطة أحداثاً كانت من قبل معقدة ، فان حدود الأدب المعاصر ستختلط بالحدود التي نكتشفها اليوم ، ونحن ندرس التقاليد الشعرية في ماض بعيد . وعندئذ سنلاحظ ان ظاهرات كالتبسيطية والتكرار تغطي مجال الادب كله » (ذكره بروب ، ص ١٠٥ ، عن فيزيلوفسكي ، فن الشعر ، مجلد ٢) . آراء عميقة جداً ، غير أننا لانتبين ، في المقطع المذكور على الأقل ، الاساس الذي سيقوم عليه التفريق ، عندما نود أن نعرف ، وراء وحدة الابداع الادبي ، طبيعة شروطه ودواعي هذه الشروط .

لقد ادرك بروب المشكل ، والقسم الاخير من عمله محاولة ، ضعيفة وبارعة على السواء ، لاعادة ادخال مبدأ تصنيف : ثمة حكاية واحدة

فقط ولكنها أم الحكايات ، ومؤلفة من اربع مجموعات من الوظائف ، مترابطة منطقياً . فاذا سميناها ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، تتوزع الحكايات المشخصة في اربعة اصناف ، حسبما تستخدم معاً المجموعات الاربع ؛ او ثلاث مجموعات لايمكن أن تكون (بسبب ترابطها المنطقي) سوى : ١ ، ٢ ، ٤ ، أو : ١ ، ٣ ، ٤ ؛ أو مجموعتين وهما عندئذ : ١ ، ٤ (انظر ص ١٧٣ أعلاه) .

على أن هذا التصنيف في أربعة اصناف يتركنا عملياً بعيدين عن الحكايات الواقعية بعدنا عن الصنف الوحيد، نظراً لاشتمال كل صنف على عشرات او مئات الحكايات المختلفة . وبروب يعرف ذلك جيداً بحيث يتابع قائلاً : « يمكن اجراء التصنيف اللاحق ايضاً بدءاً من ضروب العنصر الاساسي . وهكذا توضع في رأس كل صنف جميع الحكايات المتعلقة ، باختطاف شخص ، ثم تلك المتعلقة بسرقة تعويذة ، الخ . . اذ نتفحص جميع ضروب العنصر آ (خيانة) . تلي الحكايات . . . المتعلقة بالبحث عن الخطيبة والتعويذة ، الخ . » (ص ٩٢) . مامعنى ذلك ، إن لم يكن قصور الاصناف المورفولوجية ، عن استنفاد الواقع ، وإعادة دمج المحتوى ، بعد الحكم بعدم صلاحه لبناء تصنيف ، بسبب اخفاق المحاولة المورفولوجية ؟

ثمة ماهو أشد خطراً أيضاً . رأينا أن الحكاية الاساسية ، التي تتصف جميع الحكايات ، بانها ليست سوى انجازها الجزئي ، تتألف من « قسمين » بعض وظائفهما متواترة ومتباينة تبايناً بسيطاً فيما بينها ، وبعضها الآخر ينتمي انتماءً خاصاً إلى كل «قسم» (انظر اعلاه ص ١٧٠) . وهذه الوظائف الخاصة هي (بما يخص « القسم » الاول) : « معركة » ، « علامة البطل » ، « نصر » ، « تدارك حالة النقص » ، « عودة » ،

« مطاردة البطل » ، « انقاذ » ؛ و (بما يخص « القسم » الثاني) : « عودة البطل **متخفياً** » ، « تكليف بمهمة شاقة » ، « نجاح » ، « التعرف على البطل » ، « اكتشاف المغتصب » ، « تغيرّ وجه البطل » .

ماالاسس التي يقوم عليها تمييز هاتين المجموعتين ؟ ألا تتسنى معالجتهما ايضاً كقراءتين تحوّل فيهما « التكاليف بمهمة **شاقة** » إلى « المعركة » (١) ، و « المغتصب » إلى « الخائن » و « النجاح » إلى « النصر » و « تغير الوجه » إلى « العلامة » ؟ في هذه الحالة قد تنهار نظرية الحكاية الاساسية ذات« القسمين »،وينهار معها الامل الضعيف في مشروع تصنيف مورفولوجي . وعندئذ تكون أمام حكاية واحدة حقاً . غير أنها تؤول إلى تجريد ، غامض جداً وعام جداً بحيث لايفيدنا في شيء بصدد الاسباب الموضوعية المؤدية إلى وجود حكايات خاصة كثيرة .

* * *

دليل التحليل ماثل في التركيب . فاذا ظهر التركيب متعذراً ، فذلك يعني نقص التحليل. ولاشيء يمكن أن يقنع بعدم كفاية الشكلية أفضل من عجزها عن اعادة المحتوى الاختباري إلى ماكان عليه ، هذا المحتوى الذي كانت مع ذلك قد انطلقت منه . فما الذي فقدته اذن في اثناء الطريق ؟ انها على وجه الدقة فقدت المحتوى . لقد اكتشف بروب – وهذا هو مبعث فخره – أن محتوى الحكايات **قابل للمبادلة** ، واستنتج على الاغلب من ذلك أنه كان **كيفياً** وهذا هو سبب العقبات التي صادفها لأن الابدالات ذاتها خاضعة لقوانين (٢) .

---

(١) بالأحرى مع ذلك « امتحان » البطل الذي يقع قبلا .

(٢) بما يتعلق بمحاولة إعادة الشكل والمحتوى إلى وضعهما الأصلي على نحو متين ، انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب .

اساطير هنود امريكا الشمالية والجنوبية وحكاياتهم تنسب الافعال نفسها ، حسب الروايات ، إلى حيوانات مختلفة . ولنتأمل ، للتبسيط ، بعض الطيور : العقاب ، البومة ، الغراب . فهل سنميز ، مثل بروب ، الوظيفة الثابتة والشخصيات المتغيرة ؟ لا ، لأن الشخصيات ليست محددة على صورة عنصر كثيف ، يضطر التحليل البنيوي للوقوف أمامه قائلاً في نفسه « إنك لن تذهب بعيداً » . وقد نعتقد العكس ، عندما نعالج الحكاية — على طريقة بروب — على أنها منظومة مغلقة . في الواقع ، لاتتضمن الحكاية معلومات عن نفسها ، والشخصية فيها شبيهة بكلمة عثر عليها في وثيقة ولكنها غير مذكورة في القاموس ، او شبيهة باسم علم ، أي لفظة مجردة من القرينة .

ولكن فهم معنى لفظة ما ، يعني في الحقيقة دائماً في جميع قرائنها . ان هذه القرائن ، في حالة الادب الشفهي ، يقدمها أولاً مجموع القراءات ، أعني منظومة التوافقات والتعارضات التي تميز المجموع القابل للابدال . فظهور العقاب نهاراً ، والبومة ليلاً ، في الوظيفة الواحدة ، يسمح بتحديد الاول على أنه بومة نهارية، والثانية على أنها عقاب ليلي ، مما يدل على أن التقابل الملائم هو بين النهار والليل . واذا كان الادب الشفهي المبحوث من نموذج اتنوغرافي ، فستوجد قرائن أخرى . تقدمها الطقوس والمعتقدات الدينية والخرافية ، وكذلك المعارف الوضعية . وسيلاحظ عندئذ أن العقاب والبومة يقابلان معاً الغراب بصفتهما جارحين يقابلان طير يقتات بالجيف ، فيما يتقابلان كلاهما من زاوية النهار والليل ، ويقابل ثلاثتهما معاً البط ، من جهة تقابل جديد بين الزوج : سماء / أرض ، والزوج : سماء / ماء . وهكذا نحدد تدريجياً « عالم حكاية » يمكن تحليله إلى ازواج تقابلات مركبة بطرق

مختلفة داخل كل شخصية ، وهذه الشخصية لاتؤلف كياناً ، بل « حزمة من العناصر الفرقية » على طريقة الوحدة الصوتية كما يتصورها رومان جاكوبسون .

كذلك تذكر الحكايات الامريكية ، احياناً ، شجرات وتسميها مثلاً « شجرة خوخ » او « شجرة تفاح » . ولكننا نخطىء ايضاً اذا اولينا اهتمامنا لمفهوم « شجرة » وحده واعتبرنا انجازاته المشخصة كيفية ، أو اعتقدنا ايضاً بوجود وظيفة « حاملها » بانتظام هو شجرة . في الحقيقة ، تكشف قائمة جرد القرائن أن مايهتم به الأهالي في شجرة الخوخ ، هو خصبها ، فيما تسترعي شجرة التفاح انتباهه بقوة جذورها وعمق هذه الجذور . اذاً ، تدخل الأولى وظيفة : « خصب » ايجابي ، والثانية وظيفة : « انتقال ارض — سماء » سلبي ، وكلتاهما من زاوية نمو النبات . كما تقابل شجرة التفاح بدورها اللفت البري (سدادة يمكن نقلها بين العالمين) ، الذي يعتبر احد انجازات وظيفة : « انتقال ارض — سماء » ايجابي .

وبالعكس ، يسمح بحث القرائن بحثاً متأنياً باستبعاد بعض التمييزات الزائفة . فالحكايات الاسطورية الشائعة لدى هنود السهول حول صيد العقبان تتعلق بنوع حيواني يتعين احياناً على أنه « الشره »(*) أو « الدب » . ويمكن البت لصالح الأول ، بعد ملاحظة احتفاظ الأهالي ببعض عادات « الشره » الذي يستخف بالاشراك المحفورة في الارض . في الواقع ، يختبىء صيادو العقبان في حفر ، والتقابل : عقاب / شره ، يصبح تقابل طريدة سماوية وصياد جهنمي ، أي أكثر التقابلات معقولية في نظام الصيد . وهذا الفارق الاقصى بين لفظين ، يتصفان

(*) : شره : Carcajou

على وجه العموم بانهما اقل بعداً . يبين في الوقت نفسه أن صيد العقبان يخضع لطقوس متشددة على نحو خاص (١) .

إن الجزم . كما نفعل . بأن قابلية تبديل المحتوى لاتعادل تعسفاً . يعني أننا نعثر على الثبات وراء التنوع . شريطة متابعة التحليل إلى درجة كافية . وبالعكس ، لاينبغي أن يخفي عنا الثبات المزعوم في الشكل قابلية تبديل الوظائف ايضاً .

بنية الحكاية ، كما يستخلصها بروب . تظهر كأنها تعاقب الوظائف المتميزة نوعياً . تعاقباً زمنياً ، من حيث أن كل وظيفة منها تشكل « جنساً » مستقلاً . ويمكن التساؤل عما اذا كان لايوقف التحليل قبل الأوان ـــ كما في حالة الشخصيات وصفاتها ـــ باحثاً عن الشكل قريباً جداً من مستوى الملاحظة الاختبارية ويبدو أن عدداً من الوظائف الـ ٣١ التي يميزها قابل للاختزال ، اي للاندماج في وظيفة واحدة تظهر ثانية في لحظات مختلفة من الحكاية، ولكن بعد تعرضها إلى تحوّل واحد اوعدة تحوّلات . لقد أشرنا أن ذلك كان ممكناً أن يكون حال المغتصب وتحول الخائن . والتكليف بمهمة شاقة وتحول الامتحان . الخ ، (انظر فيما سبق . ص ١٦١) ، وأن « الجزأين » المكونين للحكاية الاساسية ، في هذه الحالات ، يخضعان هما ذاتهما إلى علاقة تحول .

وليس من المستبعد أن يكون ممكناً ان ندفع بهذا الاختزال ايضاً إلى مدى اوسع ، وان يكون كل جزء اذا مانظر اليه على حدة قابلاً للتحليل إلى عدد صغير من الوظائف المتواترة بحيث يؤلف في الواقع

(١) حول هذه التحاليل ، انظر حولية المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (العلوم الدينية) : ١٩٥٤ — ١٩٥٥ ، ص ٢٥ — ٢٧ و ١٩٥٩ — ١٩٦٠ ، ص٣٩ — ٤٢ ؛ والفكر المتوحش ، ١٩٦٢ ، ص ٦٦ — ٧١ .

عدد الوظائف التي ميزها بروب مجموعة تحولات وظيفة واحدة ووحيدة . وهكذا يمكن معالجة « الانتهاك » على انها عكس « التحريم » وهذا الاخير على أنه تحول سلبي « للأمر » . و « ذهاب » البطل و « عودته » قد يظهران على انهما وظيفة الفصل ذاتها التي يتم التعبير عنها سلباً أو ايجاباً ، و « بحث » البطل (يطارد شيئاً او شخصاً) يصبح عكس « مطاردته » (يطارده شيء أو شخص) ، الخ . وبعبارات أخرى ، يجب الاستعاضة عن تخطيطية بروب الزمنية . حيث يشكل تعاقب الاحداث خاصة من خصائص هذه البنية :

A, B, C, D, E, ………… M, N, H,………… T, U, V, W, X.

بتخطيطية أخرى تقدم نمطاً من بنية محددة على أنها مجموعة عدد قليل من العناصر . . وتبدو هذه التخطيطية بمظهر مصفوفة ذات بعدين أو ثلاثة ابعاد أو أكثر :

W	-X	$\frac{I}{Y}$	I-Z	. . . .
W	$\frac{I}{X}$	I-Y	Z	. . . .
$\frac{I}{W}$	I-X	Y	-Z	. . . .
I-W	X	-Y	$\frac{I}{Z}$	. . . .
. .	. . .	. . .	. . . .	

الشكل رقم (٧)

وحيث تقترب منظومة العمليات من علم جبر بول .

لقد برهنت في عمل آخر على أن هذه الصياغة هي وحدها التي تستطيع تحليل الخاصة المزدوجة التي يعرضها تصور الزمن في كل منظومة اسطورية : فالحكاية ماثلة معاً « في الزمن » (تتألف من سلسلة متتالية من الأحداث) و « خارج الزمن » (قيمتها الدالة راهنة دائماً) (١) .

ولكنها ، بمايخص مناقشة نظريات بروب ، تقدم مزية أخرى هي التوفيق ، على نحو افضل بكثير مما يتوصل اليه بروب ذاته ، بين مبدئه النظري في استمرار نسق التعاقب ، وبين الوضوح الاختباري للانتقالات التي تلاحظ ، من حكاية إلى أخرى ، بصدد بعض الوظائف او مجموعات الوظائف (ص ٩٧ — ٩٨) . ولو تم اعتماد تصورنا لانحل نسق التعاقب الزمني في بنية مصفوفية لازمنية يتصف شكلها في الواقع بانه ثابت ، ولما كانت انتقالات الوظائف بعد ذلك سوى اسلوب من أساليب ابدالها (في اعمدة ، أو أجزاء اعمدة ، عمودية).

* * *

ويصبح دونما شك توجيه هذه الانتقادات إلى الطريقة التي يتبعها بروب ، وإلى نتائجه . ومع ذلك ، فلن يتسنى لنا أن نلح كثيراً انه وجه هذه الانتقادات لنفسه ، وأنه ، في بعض المقاطع ، يصيغ الحلول التي اقترحناها صياغة واضحة . فلنستأنف من هذه الزاوية ، موضوعي مناقشتنا الاساسيين : ثبات المحتوى (على الرغم من قابلية ابداله) ، وقابلية ابدال الوظائف (على الرغم من ثباتها) .

عنوان الفصل الثامن : « صفات الشخصيات الرئيسة ودلالاتها » . ويتساءل فيه بروب ، بعبارات غامضة إلى حد ما (على الأقل في الترجمة

---

(١) أ . ب . ، ص ٢٣١ .

الانجليزية) عن التغيرية الظاهرة للعناصر . إنهذه التغيرية لاتستبعد التكرار ؛ فاذاً ، يمكن ملاحظة اشكال اساسية وأخرى مشتقة أو تحمل أسماء مختلفة . وعلى هذا الاساس سنميز نمطاً « دولياً » وانماطاً « وطنية » أو « إقليمية » وأخيراً انماطاً مميزة لبعض الفئات الاجتماعية أو المهنية : « سوف نستطيع ، عن طريق مقارنة الوثائق المتعلقة بكل فئة ، تحديد جميع المناهج أو على الاصح جميع جوانب التحولات» (ص ٨٠) .

وعليه ، لو أنشأنا ثانية حكاية نموذجية بدءاً من اشكال اساسية خاصة بكل فئة ، للاحظنا أن هذه الحكاية تخفي بعض التصورات المجردة . فالاختبارات التي يفرضها المحسن على البطل يمكن أن تتغير حسب الحكايات ، ومع ذلك تنطوي على نية ثابتة لأحدى الشخصيات الرئيسة نحو الاخرى . وكذلك الشأن بصدد المهام المفروضة على الاميرة الاسيرة . ثمة شيء مشترك يبرز بين هذه النوايا التي يمكن التعبير عنها بصيغ . وبمقارنة هذه الصيغ بالصفات الأخرى . « نمسك ، بصورة غير متوقعة ، بخيط ناقل يصل الصعيد المنطقي بالصعيد الفني وأي تفصيل من التفصيلات ، كشعر الاميرة الاشقر . . . يكتسب دلالة خاصة جداً ، وتجب دراستها . إن دراسة الصفات بهذه الصورة تتيح امكان تفسير الحكايات الشعبية تفسيراً علمياً » (ص ٨٢) .

بما أن بروب لايملك قرينة اتنوغرافية (الاستقصاء التاريخي وماقبل التاريخي هو وحده الذي يتيحها . في أحسن افتراض) ، يتخلى عن هذا البرنامج بعيد وضعه أو يؤجله إلى غد أفضل (مما يفسر عودته إلى البحث عن المخلفات وإلى الدراسة المقارنة) : « كل ماذكرناه

يؤول إلى افتراضات » . ومع ذلك ، « تنطوي دراسة صفات الشخصيات الرئيسة ، مثلما شُرع بها ، على أهمية كبيرة » (ص ٨٢) ، ولواقتصرت هذه الدراسة مؤقتاً على قائمة جرد ، قليل الاهمية في ذاته ، تحث على بحث « قوانين التحول والمفاهيم المجردة التي تنعكس في الاشكال الاساسية التي تتخذها الصفات » (المرجع نفسه) .

هنا يدرك بروب جوهر المشكل . ذلك أنه ، وراء الصفات ، المحتقرة في البداية بوصفها فضالة كيفية ومجردة من الدلالة ، يتسرع في ادخال « مفاهيم مجردة » و « خطة منطقية » يسمح وجودها ، اذا امكن وضعها ، بمعالجة الحكاية على أنها اسطورة (المرجع نفسه) .

بما يتعلق بالموضوع الثاني ، تثبت الامثلة المجموعةفي الملحق٢أن بروب لايتردد أحياناً بادخال بعض المفاهيم مثل الوظيفة السلبية والوظيفة المعكوسة . حتى أنه يستخدم لهذه الاخيرة رمزاً خاصاً (=) . رأينا أعلاه (ص ١٧١ — ١٧٢) أن بعض الوظائف تتنافى فيما بينها وأن عدداً آخر منها تستتبع بعضها بعضاً ، مثل « تحريم » و « انتهاك » من جهة ، و « خيبة أمل » و « خضوع » من جهة ثانية ، وهذان الزوجان يتنافران في أكثر الاحيان (ص ٩٨)، (١) . ومن هنا منشأالمشكل الذي طرحه بروب بوضوح : « هل ترتبط بعض ضروب وظيفة ما ببعض الضروب المطابقة في وظيفة أخرى ارتباطاً محتماً ؟ » (ص ٩٩). انها ترتبط دائماً في بعض الحالات (« تحريم » و « انتهاك » ، « معركة »

(١) تتعلق هذه المنظومة الثانية من التنافرات بوظائف يسميها بروب تمهيدية ، بسبب ما تتصف به من سمة الجواز . ونذكر بأن الوظائف الرئيسة لا تتضمن في نظر بروب ، سوى زوج واحد من التنافرات .

و « نصر » « علامة » و « تعرف » ، الخ .) ؛ وأحياناً فقط في حالات أخرى . بعض الارتباطات وحيدة الجهة وبعضها الآخر متبادلة (إلقاء مشط يظهر دائماً في قرينة هرب ، غير أن القضية العكسية ليست صحيحة). « ومن هذه الزاوية يبدو أن ثمة عناصر قابلة للابدال بصورة وحيدة الجانب او ثنائية الجانب » (ص ٩٩) .

كان بروب قد درس ، في فصل سابق ، العلاقات الممكنة بين مختلف اشكال « اختبار » البطل من قبل المحسن وبين تلك التي يمكن أن يتخذها « نقل العنصر السحري » إلى البطل ؛ وقد انتهى إلى وجود نموذجي علاقات متبادلة ، حسبما يتسم النقل بطابع المساومة أو لايتسم به (ص ٤٢ — ٤٣) . ويلمح بروب ، من خلال تطبيق هذه القواعد وامثالها ، إمكان تحقيق جميع فرضياته تحقيقاً تجريبياً . فقد يكفي تطبيق منظومة التوافقات والتنافرات والعلاقات التضمينية والعلاقات المتبادلة (الكلية أو الجزئية) على صنع الحكايات التأليفية . وعندئذ نشاهد هذه الابداعات « تعيش وتصبح حكايات شعبية حقاً » (ص ١٠١).

* * *

يضيف بروب قائلاً إن ذلك متعذر مالم توزع الوظائف بين شخصيات رئيسة مستعارة من التقاليد أو مختلفة ، ويحتفظ بالمعللات والروابط « وجميع العناصر المساعدة الاخرى » ، التي تبتكر « ابتكاراً حراً تماماً » (ص ١٠٢) . لنؤكد مرة أخرى ان الابتكار ليس حراً وأن ترددات بروب حول هذه النقطة تدل على أن محاولته ظهرت في بداية الأمر — وظهرت له نفسه — بدون نتيجة .

تبدأ اساطير هنود بويبلو الغربيين بحكاية ظهور الناس الاوائل

خارج أعماق الارض حيث كانوا يقيمون في الأصل . يجب تعليل الظهور ، وقد علل فعلاً بطريقتين : إما أن الناس يعون اوضاعهم البائسة ويريدون التخلص من هذا البؤس ؛ أو أن الآلهة تكتشف عزلتها وتدعو الناس إلى سطح الارض ليتمكنوا من التوجه بالصلوات إلى الآلهة وإقامة شعائر العبادة لها . و « حالة النقص » التي وصفها بروب معروفة ولكنها معللة من وجهة نظر الناس أو من وجهة نظر الآلهة حسب الحال . وعليه ، يتم التغير في التعليل بين قراءة وأخرى بقدر قليل من التعسف بحيث يؤدي إلى تحول يلازم سلسلة تامة من الوظائف . وفي التحليل الأخير ، يتعلق هذا التغير بمختلف طرق طرح مشكل العلاقات بين الصيد والزراعة (١) . ولكن بلوغ هذا الشرح متعذر اذا لم تتيسر دراسة طقوس الشعوب المعنية وتقنياتها ومعارفها ومعتقداتها دراسة سوسيولوجية وبمعزل عن انعكاسها الاسطوري ، وإلا انحبس المرء في دائرة .

إذاً ، خطأ الشكلية مزدوج . فهي ، اذ تتمسك حصراً بالقواعد التي تنظم تنسيق القضايا ، تنسى أنه لاتوجد لغة يمكن استنتاج مفرداتها بدءاً من نحوها . ان دراسة منظومة لسانية ما تلتمس مساعدة النحوي والفقيه اللغوي ، وهذا يعني أن المورفولوجيا ، في ميدان التقليد الشفهي ، عقيمة مالم تخصبها الملاحظة الاتنوغرافية المباشرة أو غير المباشرة . وتصور امكان فصل المهمتين ومباشرة القواعد أولاً وارجاء المعجم (*) ، يعني الحكم على انفسنا بالا ننتج ابداً سوى قواعد باهتة

(١) أ . ب . ، فصل ٤١ ؛ وانظر أيضاً : حولية المعهد العالي للدراسات التطبيقية (العلوم الدينية) : ١٩٥٢ – ١٩٥٣ ، ص ١٩ – ٢١ ؛ ١٩٥٣ – ١٩٥٤ ، ص ٢٧ – ٢٩ .

* – معجم : Lexique

ومعجم تقوم فيه النوادر مقام التعاريف . وفي نهاية الأمر ، لايستطيع أي منهما تأدية رسالته .

هذا الخطأ الأول الذي وقعت فيه الشكلية يُفسر بتجاهل التكاملية بين الدال والمدلول ، والتي نتعرف عليها منذ سوسور في كل منظومة لغوية . وعليه ، يتفاقم هذا الخطأ لديه بخطأ معكوس يكمن في معالجة التقليد الشفهي على أنه تعبير لغوي شبيه بالتعابير الأخرى كلها ، أي يناسب التحليل البنيوي بطريقة غير متساوية حسب المستوى المعتبر .

من المسلم به حالياً أن اللغة بنيوية على مستوى علم الاصوات ؛ ويقتنع المرء تدريجياً أنها كذلك على صعيد القواعد . ولكننا أقل يقيناً كذلك على مستوى ثبت المفردات (*) . ولم نكتشف بعد الزاوية التي يقدم منها ثبت المفردات مادة للتحليل البنيوي ، ربما باستثناء مايتعلق ببعض المجالات الممتازة .

إن نقل هذا الوضع إلى التقليد الشفهي يعلل تمييز بروب بين مستوى مورفولوجي حقيقي واحد – مستوى الوظائف – وبين مستوى عديم الشكل تتكدس فيه الشخصيات والصفات والمعللات والارتباطات ؛ هذا المستوى الاخير خاضع فقط للبحث التاريخي والنقد الادبي ، كما يعتقد ذلك بالنسبة إلى المعجم .

تنكر هذه المماثلة أن الاساطير والحكايات ، التي هي صيغ اللغة ، تستخدمها استخداماً « بنيوياً مفرطاً » : انها تؤلف « ماوراء لغة » تعمل فيها البنية على جميع المستويات . وإلى هذه الخاصة من جهة اخرى ، تدين الحكايات والاساطير بانها تدرك مباشرة بمثابة حكايات واساطير ، لابمثابة قصص تاريخية او روائية .

(*) : ثبت المفردات : Le vocabulaire

وهي ، بصفتها أقوالاً ، تستخدم دون ريب قواعد صرفية وكلمات من ثبت المفردات . ولكن ، ثمة بعد آخر ينضاف إلى البعد المعتاد ، لأن القواعد والأقوال تستخدم فيها لانشاء صور وأفعال هي ، في آن واحد ، دالاّت طبيعية بالقياس إلى المدلولات في الاقوال ، وعناصر دلالة بالنسبة إلى نظام دلالي اضافي يقع على صعيد آخر : لنقل ، توضيحاً لهذه القضية ، إن « الملك » في حكاية ، ليس ملكاً فقط ، وأن « الراعية » ليست راعية ، ولكن هاتين الكلمتين والمدلولتين اللذين تخفيانهما تصبح وسائل محسوسة لبناء منظومة معقولة مؤلفة من تقابلات : **ذكر / انثى** (من وجهة نظر **الطبيعة**) . و : **أعلى / أسفل** (من وجهة نظر **الثقافة**) ، ومن جميع التبادلات الممكنة بين الحدود الستة .

يمكن أن يكون لـ « اللغة وما وراء اللغة » ، اللذين يصنع اتحادهما الحكايات والاساطير ، بعض المستويات المشتركة ؛ غير أن هذه المستويات يعتريها التفاوت في الحكايات والاساطير . ذلك أن كلمات الاسطورة ، إلى جانب بقائها الفاظاً في الاقوال ، تعمل فيها بمثابة رزم من عناصر فرقية . وهذه الوحدات الاسطورية تقع ، من وجهة نظر التصنيف ، لا على صعيد ثبت المفردات ، بل على صعيد الوحدات الصوتية ، مع هذا الفارق وهو أنها لا تؤثر في سلسلة اتصالية واحدة (مصادر التجربة المحسوسة في الحالة الاولى ، والجهاز الصوتي في الحالة الثانية) ؛ ومع هذا التشابه ايضاً ، وهو أن السلسلة الاتصالية يتم تفكيكها وتركيبها حسب قواعد التقابل والارتباط الثنائية او الثلاثية .

ليس مشكل معجم المفردات اذن واحداً حسبما ننظر إلى اللغة أو إلى ماوراء اللغة . فأن يعهد ، في الاساطير والحكايات الامريكية ،

بوظيفة « المحتال » إلى الذئب الامريكي تارة وإلى الغيزون طوراً ، وإلى الغراب حيناً . ذلك امر يطرح مشكلاً اتنوغرافياً وتاريخياً شبيهاً ببحث في فقه اللغة يتناول الصورة الحالية لكلمة ما . ومع ذلك ، انه لمشكل يختلف عن مشكل معرفة سبب تسمية نوع حيواني بالفرنسية « visxon » وبالانجليزية « mink » . أما في الحالة الثانية ، فيمكن اعتبار النتيجة كيفية ولايتعلق الأمر إلا باعادة انشاء التطور الذي قاد إلى هذه الصورة اللفظية او تلك . وأما في الحالة الأولى ، فالاكراهات أقوى بكثير لأن الوحدات المؤلفة قليلة وامكانات تركيبها محددة . اذاً ، فالخيار واقع بين بعض الممكنات الموجودة قبلاً .

ومع ذلك ، اذا نظرنا للامور عن كثب ، نجد أن هذا الاختلاف الكمي في الظاهر لايتعلق حقاً بعدد الوحدات المؤلفة — التي ليست من حجم واحد حسبما نبحث الوحدات الصوتية والوحدات الاسطورية — بل بطبيعة هذه الوحدات المؤلفة المختلفة نوعياً في الحالتين .

الوحدات الصوتية ، بحسب التعريف الاتباعي ، مجردة من الدلالة ، ولكن حضورها او غيابها يفيد في التفريق بين الالفاظ — الكلمات — التي تملك معنى . واذا مابدت هذه الكلمات كيفية بما يتعلق بصورتها الصوتية ، فليس ذلك فقط أنها نتيجة عشوائية جداً (ربما أقل مما يظن) للتركيبات الممكنة بين الوحدات الصوتية التي تجيزها كل لغة بعدد كبير جداً . ان جواز الصور اللفظية ينشأ على وجه الخصوص من أن وحداتها المؤلفة — الوحدات الصوتية — غير محددة من ناحية الدلالة : فلا شيء يهيء بعض التراكيب الصوتية مسبقاً لايصال هذا المعنى

او ذاك . وكما حاولنا البرهان في مكان آخر ، يجري تبنين مفردات اللغة في مرحلة أخرى : **بعدية** وليس **قبلية** (١) .

والامر خلاف ذلك بما يخص الوحدات الاسطورية ، نظراً لأن هذه الوحدات تنتج عن حركة من التقابلات الثنائية أو الثلاثية (مما يجعلها شبيهة بالوحدات الصوتية) ، وإنما بين عناصر مشحونة قبلاً بالدلالة على صعيد اللغة ـ « التصورات المجردة » التي يتكلام بروب عنها ـ ويُعبرّ عنها بكلمات من المعجم . ونقول ، مقتبسين لفظة جديدة من تقنية العمارة ، ان الوحدات الاسطورية ، خلافاً للكلمات ، « مسلّحة مسبّقاً » . وهي بالطبع كلمات أيضاً ولكنها ذات معنى مزدوج : **كلمات الكلمات** ، التي تعمل معاً على صعيدين ، صعيد اللغة حيث تستمر على الدلالة ، كل منها لنفسها ، وصعيد ماوراء اللغة ، حيث تتدخل على انها عناصر ذات دلالة عليا لايمكن أن تنشأ إلا من اتحاد هذه العناصر .

إذا سلّمنا بذلك ، فاننا ندرك أن الحكايات والاساطير لاتنطوي على مايمكن ان يبقى غريباً على البنية ومغلقاً عليها . حتّى ثبت المفردات ، أي المحتوى ، يظهر فيها مجرداً من هذه الخاصة ، خاصة « الطبيعة الطابعة » التي نبيح لانفسنا ، خطأ على الارجح ، أن نرى فيها شيئاً يتكون بصورة غير متوقعة وجائزة . ان ثبت المفردات يُدرك من خلال الحكايات والأساطير على أنه « طبيعة مطبوعة » : فهو معطى له قوانينه التي تفرض تقطيعاً معيناً على الواقع وعلى الرؤية الاسطورية ذاتها . وبما يخص هذه الرؤية الاسطورية ، ليست الحرية سوى البحث عن

---

(١) أ . ب . ، الفصل الخامس .

التنسيقات المتماسكة الممكنة بين قطع موزاييك ، عددها واتجاهها والخطوط التي تعين شكلها الخارجي محددة مسبقاً .

لقد أشرنا إلى خطأ الشكلية ، المتمثل في الاعتقاد بامكان التصدي مباشرة إلى قواعد اللغة وتأجيل المعجم . غير أن ماهو صحيح بالنسبة لمنظومة لغوية ما ، هو أصح بالنسبة إلى الاساطير والحكايات ، لأن قواعد اللغة والمعجم ، في هذه الحالة ، لايتحدان فقط اتحاداً وثيقاً مع انهما يعملان في الوقت نفسه على مستويين مختلفين : بل يلاصق ايضاً احدهماالآخر على كامل مساحتيهما ويغطيان بعضهما بعضاً تماماً . وخلافاً للغة ، حيث لايزال مشكل ثبت المفردات مطروحاً ، لايتضمن ماوراء اللغة مستوى لاتنتج عناصره عن عمليات محددة تماماً ومنفذة بمقتضى بعض القواعد . وبهذا المعنى ، كل شيء فيه نحو ولكن كل شيء ثبت مفردات بمعنى آخر ، نظراً لأن العناصر الفرقية كلمات ؛ والوحدات الاسطورية كلمات ايضاً ؛ والوظائف – هذه الوحدات الاسطورية ذات المقدرة الثانية – يُدلّ عليها بكلمات (وهذا ماادركه بروب جيداً) ؛ ومن المعقول أن توجد بعض الالسنة ، كتلك التي يعبر فيها عن كامل الاسطورة بكلمة واحدة .

حاشية :

كان بروب ، في طبعة كتابه الايطالية (مورفولوجيا الاسطورة . مع كلمة كلود ليفي – ستروس ورد المؤلف . تحقيق جان لويجي برافو . الناشر جوليو إينودي ، تورينو ، ١٩٦٦) ، قد ردّ على النص الوارد أعلاه بكلمة عنيفة جريحة . واقتصرت ، وقد دعاني الناشر الايطالي للرد ولكنني حرصت على عدم إطالة مابدا لي سوء فهم ، على تعليق قصير ، اذكر فيما يلي محتواه التقريبي ، إذ أنني لم احتفظ بالنص الأصلي ، وذلك بحسب الترجمة الواردة في الصفحة ١٦٤ :

لم يفت جميع أولئك الذين قرأوا الدراسة التي كرستها في عام١٩٦٠ لكتاب بروب التنبوئي وأدرجها الناشر الإيطالي في هذا الكتاب ، أن يعتبروها كما توخت أن تكون : أي تحية موجهة إلى اكتشاف كبير يتقدم ربع قرن على المحاولات التي قمنا بها ، آخرون وأنا ، في الإتجاه نفسه .

ولهذا ألاحظ بدهشة وأسف أن العالم الروسي ، الذي أحسب أنني أسهمت في شهرته العادلة إسهاماً متواضعاً ، قد رأى في كتابتي شيئاً مختلفاً : أي هجوماً غادراً ، لا مناقشة مليئة باعتبارات تتناول بعض جوانب كتابه النظرية والمنهجية .

وأنا لا أبغي الدخول معه في حرب كلامية بهذا الشأن . فمن الواضح أنه ، إذ يعاملني معاملة مجرد فيلسوف ، يبرهن على جهله جهلاً تاماً بأعمالي الأتنولوجية ، في حين أن تبادلاً مفيداً في الآراء كان ينبغي أن يستند على إسهامات كل منا في دراسة التقاليد الشفهية وفي تفسيرها .

ولكن ، أياً كانت النتائج التي قد يستخلصها القراء المطلعون من هذه المواجهة ، سيظل لكتاب بروب ، في نظرهم وفي نظري على السواء ، الفضل الذي لن يعتريه الفناء ، لكونه أول كتاب في مجاله .

* * *

الفصل التّاسع

مأثرة أسديوال (١)

- ١ -

هذه الدراسة ، التي تتناول أسطورة أهلية من ساحل الهادي الكندي تستجيب لهدف مزدوج : من جهة عزل **مختلف المستويات** التي تتطور فيها الأسطورة ومقارنتها : الجغرافي والإقتصادي والسوسيولوجي والكوزمولوجي — من حيث أن كلا من هذه المستويات والرمزية الخاصة به يظهران على أنهما تحول بنية منطقية كامنة ومشتركة بين المستويات كلها . ومن جهة ثانية، مقارنة **النسخ المختلفة** ، والبحث عن تفسير الفروق التي تظهر بينها أو بين بعضها : فباعتبار صدور جميع هذه النسخ عن شعب واحد (ولكنها جمعت من أماكن مختلفة من إقليمه) ، لايمكن تفسير هذه الإختلافات بمقتضى معتقدات أو لغات أو مؤسسات مختلفة .

وقد اطلعنا على أربع نسخ من مأثرة أسديوال الخاصة بهنود تسيمشيان ، جمعها فرانز بواز قبل ستين عاماً ونشرت في المؤلفات التالية :

---

(١) المدرسة التطبيقية للدراسات العليا . قسم العلوم الدينية . حولية ١٩٥٨ – ١٩٥٩ ، باريس ، ١٩٥٨ ، ص ٣ – ٤٣ . ونشر ثانية في الأزمنة الحديثة ، ع ١٧٩ ، اذار ١٩٦٢

– فرانز بواز ، أسطورة هنود ساحل الهادي الشمالي الأمريكي . برلين ، ١٨٩٥ (ورمزها : بواز ١٨٩٥) .

– نصوص تسيمشيانية ، معهد سميتسون ، نشرة ٢٧ ، مكتب الأتنولوجيا الأمريكية ، واشنطن ، ١٩٠٢ (ورمزها : بواز ١٩٠٢) .

– نصوص تسيمشيانية (سلسلة جديدة) ، مطبوعات جمعية الأتنولوجيا الأمريكية ، مجلد ٣ ، لايدن ، ١٩١٢ (ورمزها : بواز ١٩١٢)

– الميتولوجيا التسيمشيانية ، معهد سميتسون ، التقرير السنوي الـ ٣١١ . مكتب الأتنولوجيا الأمريكية (١٩٠٩ – ١٩١٠) ، واشنطن ، ١٩١٦ (ورمزها : بواز ١٩١٦) .

سنذكر أولاً بعض الواقعات التي لابد منها لإدراك معنى الأسطورة .

يؤلف هنود تسيمشيان ، مع تلينجيت وهيدا ، قسما من مجموعة الثقافات الشمالية المنتشرة على ساحل الهادي الشمالي الغربي . ويقع موطنهم في كولومبيا البريطانية في جنوب آلاسكا مباشرة ، ويضم حوض نهر ناس وحوض نهر سكينا والمنطقة الساحلية الممتدة من مصبيهما إلى الإقليم الذي يجتازه النهران وروافدهما ، بعيداً في الداخل . ويجري النهران ، ناس في الشمال وسكينا في الجنوب ، باتجاه شمالي شرقي – جنوبي غربي ، وهما متوازيان تقريباً ، مع أن اتجاه ناس الشمالي – الجنوبي أكثر بروزاً ، وليس هذا التفصيل بدون أهمية كما سنرى .

كان هذا الإقليم موزعاً بين ثلاث جماعات محلية متميزة باختلافات لهجية : جيتسكان ، على مجرى سكينا الأعلى ؛ والتسيمشيان الأصليين ، على مجراه الأسفل وفي المنطقة الساحلية ؛ والنيسكا ، في أودية ناس وروافده . وقد جمعت ثلاث نسخ من المأثرة على الساحل ، بلهجة

تسيمشيان (بواز ١٨٩٥ . ص ٢٨٥ — ٢٨٨ ؛ بواز ١٩١٢ ، ص ٧١ — ١٤٦ ؛ بواز ١٩١٦ ، ص ٢٤٣ — ٢٤٥ وتحليل مقارن ، ص ٧٩٢ — ٨٢٤) ؛ والرابعة ، على مصب ناس بلهجة نيسكا (بواز ١٩٠٢ . ص ٢٢٥ — ٢٢٨) ؛ وهي أيضاً تلك التي تعرض مع النسخ الأخرى أكثر الإختلافات وضوحاً .

لم يكن يزاول التسيمشيان الزراعة شأنهم في ذلك شأن شعوب ساحل الهادي الشمالي — الغربي . في الصيف ، كانت النساء يجنين الثمار والعنبيات والنباتات والجذور البرية ، فيما يصطاد الرجال الدب والماعز في الجبل ، والفقمة على أرصفة الصخور الساحلية . وكانوا كذلك يصطادون السمك في عرض البحار ، ولاسيما المورة والراقود ، والرنك بالقرب من الشاطيء . ولكن صيدهم الأهم كان الصيد النهري الذي كان ايقاعه المعقد يسم حياة القبيلة . وفيما كان النيسكا يعيشون عيشة حضرية نسبياً ، كان التسيمشيان يتنقلون بحسب الفصول بين قرى الشتاء ، الواقعة في المنطقة الساحلية ، وأماكن صيدهم على نهري ناس وسكينا بالتناوب .

وفي نهاية الشتاء ، عند اقتراب مؤن السمك المدخن واللحم المقدد والشحم والثمار المحفوظة من النفاد أو نفادها نهائياً ، كان الأهالي يعانون مجاعات قاسية ينعكس صداها في الأسطورة . وكانوا عندئذ ينتظرون بقلق قدوم السمكة — المضيئة التي تتجه خلال ستة أسابيع تقريباً ، نحو عالية ناس . المتجمد في بداية الأمر ، للتوالد فيه (١) ؛ وكان هذا الحدث يبدأ حوالي الأول من آذار ، وكان جميع أهالي سكينا يتنقلون في القوارب على طول الشاطيء إلى نهر ناس ، لإتخاذ

(١) غودار ، هنود الساحل الشمالي الغربي ، ص ٦٨ .

مواقعهم في أمكنة الصيد ، التي يشكل كل منها ملكية عائلية . وكانت الفترة الممتدة من ١٥ شباط إلى ١٥ آذار ، تسمى بحق « وجبة السمكة المضيئة » . والفترة التالية ، من ١٥ آذار إلى ١٥ نيسان . « طبخ السكمة – المضيئة » (لإستخراج الزيت منها) . وهي عملية محرمة على الرجال تحريماً قاطعاً ، فيما تحرص النسوة على استعمال نهودهن العارية بمثابة معاصر ؛ وكانت البقايا تطرح للديدان والتعفن ، قريباً من المساكن ، حتى انجاز الأعمال (١) ، على الرغم من الرائحة النتنة المنبعثة منها .

وكان الناس بعد ذلك يعودون في الطريق نفسه نحو سكينا ، لأجل هذا الحدث الأساسي الثاني : وصول سمك السلمون الذي يتم صيده في حزيران وتموز (« شهري السلمون ») . وعند انجاز عملية تدخين السمك وتخزينه للعام ، تعود الأسر إلى الجبل . حيث ينصرف الرجال إلى الصيد ، وتموّن النساء بالثمار والعنبيات . وعندما يقبل شهر الطقوس ، مع زمن الجمود ، والذي تدور فيه لعبة الدوامة على الجليد ، يستقرون في القرى الدائمة المعدة لقضاء فصل الشتاء . وكان الرجال ، خلال هذه الفترة ، يذهبون أحياناً إلى الصيد لبضعة أيام أو عدة أسابيع . وأخيراً يحل ، نحو ١٥ تشرين الثاني : « الشهر الحرام» ، الذي يفتتح احتفالات الشتاء الكبيرة ، والتي يتحسب لها الرجال فيلتزمون بنواهي شتّى .

ونذكّر أيضاً بأن التسيمشيان كانوا موزعين في أربع عشائر أمومية النسب ، غير محددة المكان ، ولكنها تتبع نظام زواج خارجي دقيق ، ومقسمة إلى أنساب وسلالات وعائلات : العِقبان ، والغربان والذئاب والأُركات (دلافين كبيرة) ؛ وبأن القرى كانت مقر مثل

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٣٩٨ – ٣٩٩ و ٤٤ – ٤٥ .

هذا العدد من الرئاسات (التي يسميها رواة الأهالي عادة « قبائل ») ؛ وبأن تنظيم التسيمشيان الإجتماعي ، أخيراً ، يقوم على نظام تراتبي صارم تقريباً ، أرثي بخط ثنائي الجانب ، في داخله كان كل فرد ، والمفروض أن يتزوج حسب رتبته الإجتماعية ، ينتمي إلى إحدى الفئات الثلاث : « الأشخاص الأصليين » أو الأسر السائدة ، و « القبالة الصغيرة » ، و « الشعب » الذي كان يضم (عند عدم وجود افتداء من قبل كرماء **بوتلاتش**) جميع العاجزين عن التفاخر بنبالة مماثلة في الخطين (١) .

— ٢ —

والآن نسوق ملخصاً لمأثرة أسديوال بحسب نسخة بواز ١٩١٢ التي اعتمدناها بمثابة أصل . وكانت هذه النسخة قد جمعت على الساحل ، في بورت — سيمبسون ، بلهجة تسيمشيان . وقد نشر بواز نصها الأهلي ، مصحوباً بترجمة إلى الإنجليزية .

المجاعة منتشرة في وادي سكينا والنهر متجمد ، لقد حلّ فصل الشتاء. تتذكر أمّ وابنتها ، اللتان مات زوجاهما من الجوع ، كل منهما بصورة منفصلة ، حياتهما السعيدة معاً ووفرة الطعام خلالها . وتقرر المرأتان في آن واحد ، وقد أصبحتا حرتين بفعل الترمل ، أن تجتمعا ، فتبدآن سيرهما في لحظة واحدة . وتتجه الأم شرقاً من مكان إقامتها عند سافلة النهر ، وتتجه ابنتها غرباً من مكان إقامتها عند عالية النهر ، وتتبعان كلتاهما مجرى سكينا المتجمد . فتلتقيان في منتصف الطريق .

---

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٤٧٨ — ٥١٤ ؛ ڤيولا غارفيلد ، المجتمع والعشيرة التسيمشيانيين ، ص ١٧٣—١٧٤ و ١٧٧—١٧٨ ؛ وغارفيلد ووينغرت وباربو ، التسيمشيان : فنونهم وموسيقاهم ، ص ١٣٤ ؛ وغارفيلد ووينغرت ، هنود التسيمشيان وفنونهم .

وتبكي المرأتان من الجوع والحزن وتحطان رحلهما على حافة النهر تحت شجرة ، وتعثران على خطوات منها على ثمرة عنبية فاسدة ، هي كل زادهما ، تتقاسمانها بمرارة .

ويزور مجهول الأرملة الشابة ليلاً . ونعلم حالاً أنه يسمى هاتسيناس (١) ، وتعني الكلمة ، بلغة التسيمشيان ، طيرٍ يمن . وبفضله تجد المرأتان طعامهما بانتظام . وتلد المرأة الشابة ، التي تزوجها حاميهما الغامض ، طفلاً أسمياه اسديوال (آزيوا ، بواز ١٨٩٥ : آزي — ويل ، بواز ١٩٠٢) (٢) . ويسرّع أبوه نموّه بصورة خارقة ، ويسلمه عدّة أشياء سحرية : قوساً وسهاماً لاتخطيء في الصيد ، كنانة ورمحاً وسلة ونعالاً ثلجية ومعطفاً وقبعة . تساعد البطل على قهر جميع العقبات ، والإختفاء

(١) هاتسيناس (بواز ١٩١٢) ، هادسيناس (بواز ١٨٩٥) . « يشبه هذا الطائر الشحرور الأميركي (« أبو الحناء » الأنجليزي : سماني مهاجرة) ولكنه ليس هو » (بواز ١٩١٢ ، ص ٧٢ — ٧٣) . وبحسب بواز ١٨٩٥ ، يغني « هوو ، هوو » واسمه الذي يعني « حظ » يدل على طائر المفروض أنه رسول سماوي (ص ٢٨٦) . وقد يمكن التفكير بالشحرور المطوق ، الطائر الشتوي فعلا ، ذي الصوت الغريب والخفي (ليفي — ستروس ١٩٧١ ، ص ٤٣٨ — ٤٣٩ ، ٤٤٧) .

ولقد بسطت في هذا العمل ، الخالي من الإدعاءات اللغوية ، نسخ الألفاظ الأهلية ، بالإقتصار على التمييزات التي لا بد منها لتجنب الإلتباسات بين الألفاظ المذكورة .

(٢) ينطوي اسم أسديوال بالتأكيد على عدة مفاهيم . وشكله بحسب نسخة ناس يعني « قاهر الجبال » (بواز ١٩٠٢ ، ص ٢٢٦) ، ولكن انظر أيضاً Asdiwal « هو في خطر » (بواز ١٩١٢ ، مصطلحات ، ص ٢٥٧) . و Asewaelgyet « اسم مختلف ومظهر خاص للطير — الرعد » (باربو ، totem poles ، مجلد ١ ، ص ١٤٤ — ١٤٥ ومجلد ٢ ، ص ٤٦٧) .

وصنع طعام لاينفذ . وعندئذ يتوارى هاتسيناس وتموت أسنّ المرأتين .

ويتابع أسديوال وأمه سيرهما غرباً ، ويقيمان في قرية مولد الأم ، جيتسالازيرت ، الواقعة في مضائق سكّينا (١) .
وفي ذات يوم تنزل دبة بيضاء إلى الوادي .

ويتعقبها اسديوال ويلحق بها تقريباً بفضل أشيائه السحرية ، فتشرع بارتقاء سلم عمودي. فيتبعها اسديوال حتى السماء التي تبدو له بمثابة مرج واسع تكسوه الخضرة والأزهار . عندئذ ، تقوده الدبة إلى منزل أبيها ، الشمس * ، وتكشف عن نفسها ، فاذا هي امرأة شابة لطيفة ، نجمة المساء . ويتزوجها اسديوال ، وإنما بعد أن اخضعه الأله الشمس لسلسلة من الإمتحانات ، ناء تحتها طالبو الزواج السابقون (صيد الماعز البري في جبل الزلازل ؛ إحضار ماء من نبع موجود في مغارة تنغلق جوانبها ثانية ؛ جمع حطب شجرة تسحق من يقطعها ؛ إقامة في أتون مشتعل) ، فيما يتغلب اسديوال عليها بفضل اشيائه السحرية ومساعدة أبيه في الوقت المناسب . وإذ يُفتن الأله الشمس بمواهب صهره فانه يتقبل به أخيراً .

غير أن أسديوال يتحسر على أمه . فيرضى الإله الشمس بنزوله ثانية إلى الأرض مع زوجته ويُزودهما بأربع سلال ملأى بطعام لاينضب ، تكسبهما شكر القرويين الجميل ، الذين كانوا يقاسون مجاعة الشتاء .

---

(١) بواز ١٩١٢ ، ص ٨٣ .

(*) انظر ص ٢٨٢ (حاشية للمترجم بشأن جنس الكواكب) (م .) .

ويخون أسديوال زوجته ، على الرغم من تنبيهاتها المتكررة ، مع إحدى مواطناته . فترحل نجمة المساء المهانة ويتبعها زوجها المحزون . ولكنها تصعقه عند وصوله إلى منتصف المسافة بين الأرض والسماء وتتوارى . فيموت ، ولكن سرعان ما يؤسف عليه ، ويبعثه حموه السماوي حياً .

ويسير كل شيء سيراً حسناً إلى حين ، ثم يحس أسديوال ثانية بحنينه إلى الأرض . وتقبل امرأته بمرافقته إلى هناك وتودعه وداعاً نهائياً . وعند وصوله إلى القرية ، يعلم بموت أمه ؛ فلا يجد بعد ذلك ما يشده إلى القرية ، ويستأنف سيره نحو سافلة النهر .

يصل أسديوال إلى المدينة التسيمشيانية جيناكزا نجيوجيه ، ويفتن بنت الرئيس المحلي ويتزوجها . زواج سعيد في بداية الأمر ، وينصرف أسديوال إلى صيد الماعز البري مع أبناء حميه الأربعة ، ويصيبون منه كثيراً بفضل أدواته السحرية . وعند اقتراب الربيع ؛ ترحل الأسرة كلها ، وتقيم أولاً في ميتلاكاتلا ، ثم تتجه في سفينة نحو نهر ناس ، صاعدة بمحاذاة الشاطيء . غير أن ريحا معاكسة تشل حركتهم ويقيمون مدة في كسيماكسن . وهنا تسوء الأمور بسبب جدل بين أسديوال وأبناء حميه حول فضائل صيادي البر وصيادي البحر . ويدخلون في مباراة ، فيعود أسديوال من الجبل بأربعة دببة قتلها ، فيما يرجع أبناء حميه من رحلتهم البحرية بخفي حنين . وإذ تلحق بهم المهانة ويستبد بهم الغيظ ؛ فإنهم يترحلون مع أختهم ويتخلون عن أسديوال .

ويؤويه غرباء قادمون من جيتكساتلا ، قاصدين كذلك ناس ، لإستقبال فصل السمكة — المضيئة .

وكما في الحالة السابقة ، يشكلون مجموعة من أربعة أخوة وأخت ، يسارع أسديوال إلى الزواج بها . ويصلون سريعاً إلى نهر ناس ويبيعون هناك كثيراً من اللحم الغريض والسلمون إلى التسيمشيانيين الذين أقاموا قبلهم على النهر وعضهم الجوع بنابه . ولما كان الصيد وافراً ، فقد عاد الناس جميعاً : التسيمشيانيون إلى عاصمتهم ميتلاكاتلا ، والجيتكساتليون إلى مدينتهم لاكسان ، التي يرزق أسديوال بصبي فيها . ويصيب الشهرة والغنى . غير أنه يتباهى ، في ذات يوم من أيام الشتاء ، بتفوقه على أبناء حميه في صيد الفقمة ، في عرض البحار ، فيذهبون معاً . ويقوم أسديوال ، بفضل أشيائه السحرية بصيد رائع ، على رصيف صخري ، فيأكل الغيظ أبناء حميه ويتركونه على ذلك الرصيف بدون طعام ولانار . وتهب العاصفة وتكسح الأمواج الصخرة . ولكنه إذ يتحول بمساعدة أبيه ، الذي يظهر منقذاً ، إلى طير ، ينجح في تثبيت نفسه فوق الأمواج على أدواته السحرية التي يستعملها بمثابة مجثم .

وتهدأ العاصفة بعد نهارين وليلتين ، وينام أسديوال متعباً . ويوقظه فأر يقوده إلى المقر الجوفي للفقمات (أسود بحرية) التي جرحها . ولكنها تتصور نفسها (لاتستطيع رؤية سهام الإنسان) ضحية عدوى . ويستخرج أسديوال السهام ويشفي مضيفاته التي يطلب منها بالمقابل ضمان عودته . غير أن زوارق الفقمات ، المكوّنة من معداتها ، غير صالحة للاستعمال ، لسوء

الحظ ، فقد اخترقتها سهام الصياد . ولهذا يعيره ملك الفقمات معدته بمثابة زورق ، مشترطاً عليه إعادتها بلا إبطاء . وعندما يبلغ الشاطيء يعثر على زوجته المحزونة وابنه . وبفضل مساعدة هذه الزوجة الطيبة ، ولكنها أخت رديئة ، (تقوم بالطقوس اللازمة لنجاح العملية) يصنع اسديوال أركات من الخشب المحفور وينضح الحياة فيها فتحطم الزوارق بضربات جوانحها وتسبب غرق أبناء حميه الأشرار وموتهم .

ولكن أسديوال يحس ثانية بحنين لايقاوم إلى مشاهد طفولته . فيغادر امرأته ويعود إلى وادي سكينا . ويستقر في مدينة جينا داوس ، حيث ينضم إليه ابنه الذي يعطيه والده قوسه وسهامه السحرية ويأخذ منه كلباً

ويقبل الشتاء ويذهب أسديوال للصيد في الجبل ، ولكنه ينسى نعليه الثلجيين . فيضيع ، ويعجز بدونهما عن الصعود والنزول ويتحول إلى حجر وكذلك رمحه وكلبه ، ويمكن دائماً رؤيته وإياهما بهذه الشكل على قمة جبل بحيرة جينا داوس الكبير (١) .

— ٢ —

لنقف مؤقتاً عند هذه النسخة وحدها . لمحاولة استخلاص مفاصلها الأساسية . تتعلق الرواية بواقعات مختلفة الأنماط : أولاً ، جغرافيا بلاد التسيمشيان الطبيعية والسياسية ، من حيث أن الأماكن والمدن المذكورة موجودة فعلاً ؛ ثانياً ، حياة الأهالي الإقتصادية التي تفرض

(١) بواز ١٩١٢ ، ص ٧١ — ١٤٦ .

الهجرات الفصلية الكبيرة ، كما رأينا ، بين وادي سكينا ووادي ناس ، التي جرت مغامرات اسديوال بمناسبتها ؛ وثالثاً التنظيم الإجتماعي والعائلي . إذ نشهد ضروباً من الزواج والطلاق والترمّل وحوادث ملحقة ؛ وأخيراً الكوزمولوجيا ؛ لأن زيارتي أسديوال إلى السماء وإلى جوف الأرض : تدخلان ، خلافاً لزياراته الأخرى ، في مجال الأسطورة وليس التجربة .

أولاً الإطار الجغرافي (١) .

تبدأ الحكاية في وادي سكينا ، حيث تلتقي البطلتان ، الأولى منطلقة من قريتها في عالية النهر . والثانية من قريتها في سافلة النهر ، في منتصف الطريق . وواضح في نسخة بواز . التي جمعها عند مصب نهر ناس (بواز ١٩٠٢)(، أن مكان الإلتقاء (هذه المرة على نهر ناس) يسمى : Hwil-lê-ne-hawada . (مصدر مذكور . ص ٢٢٥) .

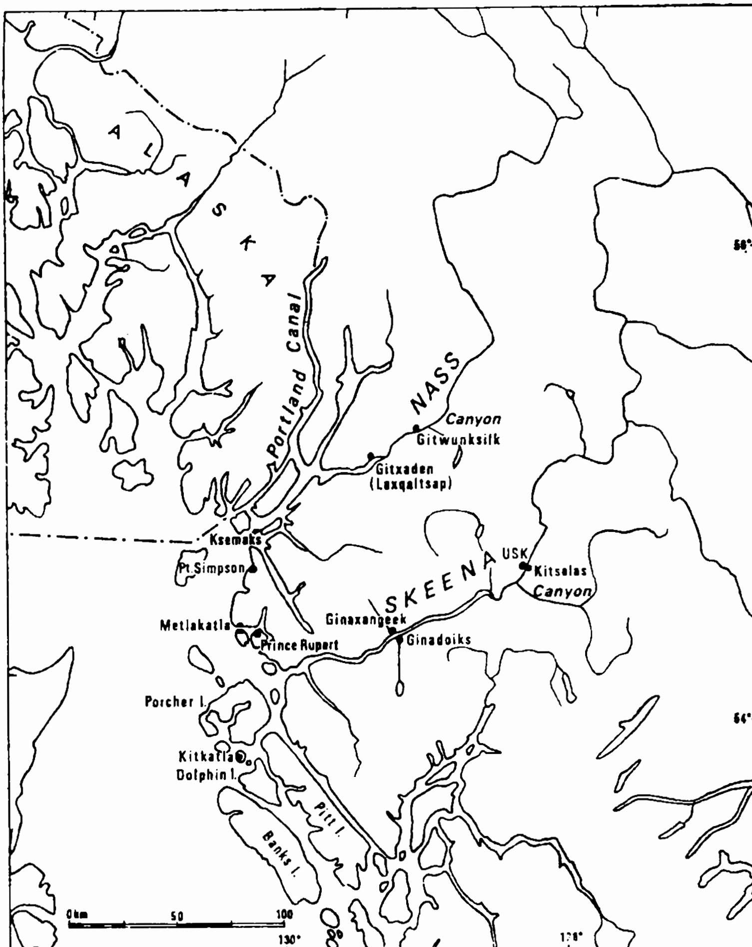
بعد موت الأم تستقر البنت الشابة وابنها في قرية هذه الأخيرة (قرية أبيها حيث أقامت أمها منذ زواجها إلى ترملها) : قرية سافلة النهر . وهنا يتحدد فصل زيارة السماء . كانت هذه القرية المسماة جيتسالازيرت ، « قوم مضائق » (سكينا) واقعة على مسافة غير بعيدة من المدينة الحديثة أو سلك (٢) . ومع أنها تتكلم اللهجة التسيمشيانية ،

---

(١) الخريطة التالية ، وهي أدق وأكمل من تلك المنشورة في طبعات هذا العمل الأولى ، تفضل بتقديمها لي مشكوراً السيد ويلسن دوف ، الأستاذ في جامعة كولومبيا البريطانية في فانكو فيرة الذي أعبر له عن كل العرفان بالجميل .وتعيين أسماء الأماكن فيها سهل على الرغم من تعديلها قليلا عما هي عليه في نسخة بواز .

(٢) غارفيلد ، مرجع مذكور ، ص ١٧٥ ؛ بواز ١٩١٢ ، ص ٧١ ، ٢٧٦ ؛ انظر كراوزيه ١٩٥٦ ، ص ٢١٤ – ٢١٥ : Kitselàssir ، « على نهر سكينا » .

نت خارج « المدن التسع » التي تشكل إقليم تسيمشيان الأصلي (١) . عند موت الأم ، يواصل أسديوال سيره نحو سافلة النهر ، أعني الغرب . ويستقر في مدينة جيناكزا نجيوجيه ويتزوج فيها . وهي



شكل (٨)

(١) بواز ١٩١٢ ، ص ٢٢٥ .

مدينة واقعة في بلد تسيمشياني بحت . على أسفل سكينا . في الواقع ، Ginaxangiaget كلمة مؤلفة من بادئة ، git « gens » ومن gi.k « صنوبر كندا » ، ومن هنا Ginax-angi-K ، « قوم الصنوبر » (١) ؛ وكانت جيناكزا نجيجيه إحدى قرى تسيمشيان الرئيسة (٢) .

عندما يذهب أسديوال مع أسرة زوجته نحو ناس لصيد السمكة- المضيئة فيه يسلكون أولاً مصب سكينا ويركبون الباخرة ، ويتوقفون في ميتلاكاتلا ، عاصمة التسيمشيان . المقصود ميتلاكاتلا القديمة (نسبياً جداً) - ثمة مدينة حديثة تحمل الإسم ذاته ، بناها أهالي اعتنقوا المسيحية ، توجد في آنيت إيرلاند ، في آلاسكا (٣) .

تقع ميتلاكاتلا القديمة على الشاطيء ، شمال برانس - روبرت ، في منتصف المسافة بين مصب سكينا ومصب ناس . وتقع كزيماكسين ، التي نشب فيها النزاع الأول بين أسديوال وأبناء حميه ، على جزيرة ساحلية ، قليلاً إلى الشمال .أما قبيلة جيتكسالتا ، التي تتكلم اللغة التسيمشيانية ، ولكنها مستقلة عن القبائل المتمركزة حول ميتلاكاتلا ، فهي مؤلفة من جزيريين كانوا يقيمون في جزر ماكولي وبورشر

---

(١) غارفيلد ، مرجع مذكور ، ص ١٧٥ .

(٢) بواز ١٩١٦ ، ص ٤٨٢ - ٤٨٣ . ويعين سوانتون : كينا جينجيج بالقرب من ميتلاكاتلا (!) : سوانتون ، القبائل الهندية في أمريكا الشمالية ، ص ٦٠٦ ؛ انظر كراوزيه ١٩٥٦ ، ص ٢١٤ - ٢١٥ : Kin-nach-hangik ، « على شبه جزيرة بالقرب من فورت سيمبسون » .

(٣) و . بينون ، تسيمشيان ميتلاكاتلا ؛ غارفيلد ، وينجرت ، بارو ، مرجع مذكور ، ص ٣٣ - ٣٤ .

ودولفين ، تجاه مصب نهر سكينا وفي جنوب هذا المصب . واسمهم مؤلف من git ، « قوم » و gxatla ، « ممر مائي » (١) . وبعد أن سافر أسديوال من الشرق إلى الغرب ، يرافقهم نحو ناس ، أي في طريق يتجه من الجنوب إلى الشمال ، ثم باتجاه معاكس إلى مدينتهم (إلى الغرب على الأرجح لأن الأمر يتعلق برحلة بحرية) التي تقع في بحرها الزيارة التي قام بها للفقمات .

ومن هناك ، يعود أسديوال نحو سكينا ، أي من الغرب إلى الشرق هذه المرة . وتكتمل الحكاية في جينا داوس ، أي جينا دواكس دون شك ، المؤلفة من git ، « قوم » ، na ، « من » ، doiko ، « المجرى السريع » ، أسم سيل يصب في سكينا (٢) .

لنتأمل الآن الجانب الإقتصادي . إن فعاليات من هذا النموذج ، تسهم الأسطورة بها . ليست أقل واقعية من الأمكنة الجغرافية والأقوام المذكورة في الفقرات السابقة . يبدأ كل شيء بمجاعة شتوية كما كان الأهالي يعرفونها في الفترة الممتدة من منتصف كانون الأول إلى منتصف كانون الثاني ، قبل وصول السلمون الربيعي المفترض ، الذي يتقدم قليلاً على وصول السمكة — المضيئة ، الفترة المسماة : الفاصل (٣) . وبعد عودة أسديوال من السماء يشارك بالهجرات الربيعية نحو نهر ناس .

---

(١) غارفيلد ، مرجع مذكور ، ص ١٧٥ ؛ بواز ١٩١٦ ، ص ٤٨٣ . سوانتون يعين : « كيتكاتلا ، على جزيرة بورشر » (مرجع مذكور ، ص ٦٠٧) .

(٢) غارفيلد ، مرجع مذكور ، ص ١٧٦ . بواز ١٩١٢ : حينا دايكس : « إحدى المدن التسيمشيانية التسع » (ص ٢٢٣) ، انظر كراوزيه ١٩٥٦ ، ص ٢١٤-٢١٥ : كينا تويكس « على شبه الجزيرة ، بالقرب من فورت سيمبسون » .

(٣) بواز ١٩١٦ ، ص ٣٩٨ - ٣٩٩ .

لصيد السمك المضيء ؛ وبعد ذلك تعود الأسر إلى نهر سكينا في فصل سمك السلمون .

هذه التغيرات الفصلية — مرددين أحد تعابير مارسيل موس — تسير جنباً إلى جنب مع فروق أخرى ، واقعية مثلها ، وتشدد عليها الأسطورة ، ولاسيما الفرق بين صياد البر (المجسد بأسديوال ، المولود في عالية النهر ، أي داخل الأراضي) ، وصياد البحر ، المجسد أولاً بقوم الصنوبر ، الذين يعيشون في سافلة النهر على المصب ، ثم بوضوح أكبر بسكان بورشر ودولفان الجزيريين .

وعندما ننتقل إلى الجوانب السوسيولوجية ، تصبح الحرية أكبر . فلا يتعلق الأمر بلوحة أمينة ومستندية للواقع الأهلي ، بل بنوع من طباق يرافق هذا الواقع تارة ويبتعد عنه طوراً ، ثم ينضم إليه .

يذكر سياق الأسطورة الإبتدائي ظروفاً سوسيولوجية محددة . فقد انفصلت الأم والبنت بسبب زواج الثانية ، ومنذ ذلك الحين أقامت كل منهما مع زوجها في قريته . وزوج كبرى المرأتين كان أيضاً والد الصغرى ، التي غادرت قريتها للحاق بزوجها في عالية النهر . والإقامة في هذا المجتمع أبوية(*) نظراً لسكن المرأة في قرية زوجها ، مع أن النسب فيه أمومي ؛ ويربى الأولاد فيه لدى آبائهم وليس لدى أقارب أمهاتهم ، مع أنهم ينتمون إلى عشيرتهن .

(*) يستعمل الأتنولوجيون النعت patrilocal للدلالة على أن الزوجين الحديثين يقيمان بين أسرة الزوج ، والنعت matrilocal للدلالة على إقامتهما بين أسرة الزوجة ، وقد وضعت مقابلهما في العربية إقامة أبوية وإقامة أمومية ، استناداً إلى بنائهما اللغوي على كلمتي pater « أب » و mater « أم » .

(م .)

كذلك كان الوضع لدى التسيمشيان . ويشدد بواز على ذلك مراراً : « درج كبار الرؤساء ، في مامضى ، على الزواج بأميرة من كل قبيلة . وهكذا وصلت زوجات بعض هؤلاء ، في الحد الأدنى ، إلى ١٦ أو ١٨ زوجة . . . » . وهذا مستحيل لو كان يجب على الرجل أن يقيم في قرية مسقط رأس زوجته . ويقول بواز ، بصورة أعم « ثمة واقعات عديدة تدل على أن الزوجين الشابين كانا يقيمان لدى أقرباء الزوج » ، بحيث كان « الأولاد يكبرون في منزل الأب » (١) .

هذا النمط من السكن الأبوي يجد نفسه ، والحالة هذه ، ملغى بصورة مفاجئة في الأسطورة بفعل المجاعة التي تحرر كلتا المرأتين من إلتزاماتهما . وتسمح لهما ، عند وفاة زوجيهما ، بالإلتقاء ثانية (بصورة ذات مغزى) في منتصف الطريق. وتقدم إقامتهما المؤقتة عند جذع الشجرة ، على حافة نهر متجمد ، في منتصف المسافة بين المنبع والمصب . صورة عن صيغة من الإقامة الأمومية ، مقلصة إلى تعبيرها الأبسط : نظراً لتكون الأسرة الجديدة من الأم وابنتها فقط .

إن هذا العكس ، الذي ماكاد يبدأ ، اعلى درجة كبيرة من الأهمية بحيث أن الزواجات اللاحقة تتبع في أقامتها مكان الأم . أي خلافاً للنموذج الواقعي .

أولاً ، زواج هاتسيناس بأصغر المرأتين . ومهما يكن عابراً اقتران هذه الآدمية بكائن فوق طبيعي ، فانه يقيم عند زوجته وأمها . كما يزداد اللون الأمومي وضوحاً في النسخة المجموعة على نهر ناس . يقول هاتسيناس (الذي يسمى هنا هوكس) لزوجته ، عندما شب

---

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٣٣٥ ، ٥٢٩ ، ٤٢٦ ؛ وانظر كذلك ص ٤٢٠ ، ٤٢٧ ، ٤٤١ ، ٤٩٩ — ٥٠٠ .

ابنه آسي — ويل : « لقد جاء أخوتك للبحث عنك ، ولن يتأخر وصولهم . فعليّ أن أتوارى في الغابة » . وبعد قليل يظهر الأخوة فجأة ، ويغادرون محملين بمؤونة من اللحم قدمها إلى المرأتين حاميهما : « وما أن رحلوا ، حتى عاد هوكس . فقالتا له إن أخوتهما وأخوالهما طلبوا إليهما اللحاق بهم في قريتهم . وعندئذ يقول هوكس : « لنفترق ، عودا إلى بيتكما وسأذهب إلى بيتي » . وفي الصباح التالي وصل حشد كبير للبحث عن المرأتين والطفل . واصطحبوهم إلى جيتكسادن . وأقام أخوال الصبي عيداً ، وأعلنت أمه الأسم الذي أطلقته عليه . وهو آسي — ويل . . . » (١) .

لايبدو الزوج هنا دخيلاً ، وغير مقبول من أبناء حميه وخائفاً من وصولهم فحسب ، بل إن الإعانات الغذائية تقدم من زوج الأخت إلى إخوة الزوجة ، خلافاً لما يجري لدى التسيمشيانيين ومجتمعات أخرى تجمع بين النسب الأمومي والإقامة الأبوية (٢) .

كما أن الزواج ، في مكان إقامة الزوجة ، المصحوب بعداء بين الزوج وأسرة زوجته ، يتضح بزواج أسديوال ونجمة المساء : يقيم الزوجان عند والد الزوجة ، الذي يكن لصهره عداء كبيراً بحيث يخضعه لتجارب من المفروض أنها قاتلة .

وكذلك زواج أسديوال الثاني ، فهو يقيم عند أهل زوجته قوم الصنوبر ، ويتلازم هذا الزواج بعداوة بين الزوج وأبناء حميه ، نظراً إلى أن هؤلاء يتخلون عنه مرغمين أختهم على مرافقتهم .

---

(١) بواز ١٩٠٢ ، ص ٢٢٧ .

(٢) بواز ١٩١٦ ، ص ٤٢٣ ؛ مالينوسكي ، حياة البدائيين الجنسية في شمال غرب ميلانيزيا ، أماكن متفرقة .

والموضوع نفسه أخيراً ، مؤيد في زواجه الثالث عند قوم المضيق ، على الأقل في أول الأمر . ذلك أن الوضع ينعكس بعد زيارة أسديوال إلى الفقمات : يعثر أسديوال على امرأته ، التي رفضت اتباع إخوتها وهامت على وجهها بحثاً عن زوجها ، بل إنها ، بالإضافة إلى ذلك ، تعاونه في تدبير مكيدة — بالمعنيين الحقيقي والمجازي — ينتقم بفضلها من أبناء حميه . وأخيراً ، تنتصر الإقامة الأبوية عندما يهجر أسديوال زوجته (فيما هجرته الزوجة في الحالات السابقة) ويعود إلى مسقط رأسه على نهر سكينا ، حيث ينضم إليه ابنه وحده فيما بعد. إن الأسطورة ، وقد ابتدأت بحكاية **اجتماع أم وبنت** ، تحررتا من أقرباء زوجيهما ، تنتهي برواية **اجتماع أب وابن**، تحررا من أقربائهما من جهة والزوجة والأم .

وعلى ذلك إذا كان السياق الإبتدائي والسياق النهائي يؤلفان ، من وجهة نظر سوسيولوجية ، زوجاً من التقابل ، فكذلك الشأن ، من ناحية كوزمولوجية ، بما يتعلق بالرحلتين الخارقتين اللتين تقطعان رحلة البطل « الحقيقية » . تقوده الرحلة الأولى إلى السماء ، حيث يقيم الإله الشمس الذي يسعى إلى موته في أول الأمر ، ثم يقبل برده إلى الحياة . وتقوده الرحلة الثانية إلى مملكة الفقمات الجوفية . التي قتلها هو نفسه أو جرحها . ولكنه يقبل بمعالجتها وشفائها . وتنتهي الرحلة الأولى بزواج أمومي الإقامة ، كما رأينا ، وهو زواج خارجي بلغ حده الأقصى (بين « أرضي » و « سماوية ») ؛ ولكن هذا الزواج يفسخ بسبب إقدام أسديوال على خيانة زوجته مع إحدى مواطناته ، أي مشروع زواج ، لو تم لأبطل الإقامة الأمومية إذا صح القول (مكان إقامة الزوجين تكون عندئذ واحدة) ولتميز بدرجة قربى داخلية ، هي الأخرى

متطرفة (زواج داخل القرية) . صحيح أن رحلة البطل الثانية إلى مملكة الفقمات الجوفية لاتنتهي بزواج ؛ ولكنها تحدد ، كما تقدم ، انعكاس نزعة الإقامة في مكان الزوجة في زواجات أسديوال المتعاقبة ، مفرقة زوجته الثالثة عن إخوتها ، والبطل نفسه عن زوجته ، وابنهما عن أمه ، ومبقية على رابطة الأب والأبن وحدها .

— ٤ —

لقد حللنا الأسطورة بتمييز أربعة مستويات : جغرافي وتقني — إقتصادي وسوسيولوجي وكوزمولوجي . يعبر المستويان الأولان عن الواقع تعبيراً صحيحاً ؛ ويفلت الرابع من هذا الواقع . فيما يشبك الثالث مؤسسات واقعية وخيالية . ولم يميز الفكر الأهلي بينها ، على الرغم من هذه الفروق . ويحدث كل شيء ، بالأحرى ، كما لو كانت هذه المستويات تقدم بعددها مدونات مختلفة من الرموز تُستخدم حسب الحاجات الحاضرة وحسب قدرتها الخاصة على تأدية الرسالة ذاتها ، التي ستبحث الآن .

مجاعات الشتاء حادث متواتر في حياة التسيمشيانيين الإقتصادية . ولكن المجاعة التي تُبدىء حكايتنا هي ، كذلك ، موضوع كوزمونوجي. فعلى ساحل الهادي الشمالي الغربي كله ، تعزى حالة الكون الراهنة إلى اضطرابات النظام الأصلي ، التي سببها الخالق الجبار ، أو الغراب (في التسيمشيانية : Txamsem) خلال الرحلات البعيدة التي قام بها لإشباع نهم مستديم . إذاً ، تكسا مسم هو في حالة مجاعة دائمة ؛ ومع أن المجاعة ظرف سلبي ، فان تصورها يتم على أنها **محرك** الخلق **الأول**(١).

(١) ينظر ملخص النصوص المحصية المتعلقة بفهم الخالق وتحليلها المقارن ، في بواز ١٩١٦ ، ص ٦٣٦ وما يليها .

وبهذا المعنى . يمكن القول إن جوع المرأتين في الأسطورة ينطوي على دلالة كونية ، وتجسد هاتان البطلتان من المبادىء بقدر – بل أكثر – ماتجسده منها شخصيات أسطورية تقترن بالأمكنة المعينة .

نبسّط الوضع الإبتدائي بالطريقة التالية :

ام	بنت
كبرى	صغرى
سافلة النهر	عالية النهر
غرب	شرق
جنوب	شمال

يتم اللقاء في منتصف الطريق ، ويطابق هذا التحديد ، كما رأينا ، إبطال الإقامة في مكان الزوج ، وانجاز شروط إقامة أمومية بقيت عند خطوطها الأولى . ولكن ، بما أن الأم تموت في مكان اللقاء نفسه ومكان ولادة أسديوال ، فان الحركة الأساسية التي بدأتها البنت عند مغادرة القرية التي تزوجت فيها ، « البعيدة جداً نحو عالية النهر » (١) ، تتواصل باتجاه شرق – غرب إلى قرية مولدها في مضايق سكينا ، حيث تموت هذه البنت نفسها ، مفسحة المجال للبطل .

تستعمل مغامرة أسديوال الأولى تقابلاً هو تقابل سماء - أرض ، الذي يتغلب البطل عليه في بداية الأمر بفضل تدخل أبيه . أما طير اليمن هاتسيناس ، حيوان السماء الجوية أو وسيلة ، فانه بالتالي مؤهل جيداً للقيام بدور وسيط بين الأرضي أسديوال ووالد زوجته الشمس ،

(١) بواز ١٩١٢ ، ص ٧١ .

سيد السماء موطن الآلهة . ومع ذلك لاينجح أسديوال في التغلب على طبيعته الأرضية التي يستسلم لها مرتين : باستسلامه لمفاتن مواطنه ، ثم بحنينه إلى قريته . أي سلسلة تقابلات غير محلولة :

أسفل	أعلى
ارض	سماء
رجل	أمرأة
زواج داخلي	زواج خارجي

وفي طريق أسديوال نحو الغرب ، يعقد زواجاً ثانياً في مكان إقامة الزوجة ، يولّد سلسلة جديدة من التقابلات :

صيد البر	صيد البحر
برّ	ماء

وهي تقابلات منيعة أيضاً ، إذ انتصرت طبيعة أسديوال الأرضية مرة ثالثة وأسفرت عن تخلي زوجته وإخوتها عنه .

يُعقد زواج أسديوال الأخير ، هذه المرة ، مع جزيريين وليس مع نهريين . ويتكرر النزاع نفسه . ويستمر التقابل في إبداء المقاومة نفسها ، على الرغم من تقارب الحدود المتقابلة في كل مرحلة . وفي الواقع ، يتعلق الأمر هذه المرة بعداء بين أسديوال وأبناء حميه بمناسبة صيد على رصيف صخري في عرض البحر أي على أرض وماء في قران . في الحلقة السابقة ، ذهب أسديوال وأبناء حميه في جهتين مختلفتين ، هو إلى داخل البرّ ، سيراً على الأقدام ، وهم بحراً في قارب . أما هذه المرة فهم موجودون معاً في سفينة ، وعند رسوه فقط يتأكد تفوق أسديوال بسبب استخدام الأدوات السحرية المخصصة لصيد البر :

« كان صيداً شاقاً جداً . بسبب الأمواج (التي كانت تكتسح الرصيف الصخري) باتجاه عرض البحر . وفيما كانوا يتناقشون بهذا الصدد قال (أسديوال) : أيها الأعزاء . يكفيني أن انتعل نعلي الثلجيين في المكان الذي تتحدثون عنه . وسأنتعل نعلي الثلجيين وسأتسلق الصخور التي تتكلمون عنها » . وينجح أسديوال بهذه الوسيلة . فيما يبقى أبناء حميه ، وقد عجزوا عن الرسو ، مذهولين في قواربهم (١) .

هاهو أسديوال الأرضي ، سيد الطرائد ، وحيداً على رصيف صخري في عرض البحر ؛ وقد بلغ أقصى نقطة في سيره نحو الغرب : هذا بما يتعلق بالجانب الجغرافي والإقتصادي . على أن مغامراته ، من وجهة نظر منطقية ، يمكن عرضها بشكل آخر : شكل سلسلة من التوسطات المستحيلة بين تقابلات مرتبة بتسلسل متناقص : الأعلى والأسفل ، الماء والأرض ، الصيد البحري والصيد البري ، إلخ .

فعلى الصعيد المكاني إذاً ، ضلّ البطل بعيداً عن سيره . وفشله ماثل في هذا **الفارق الأقصى** بالقياس إلى نقطة انطلاقه ؛ وكذلك أخفق على الصعيد المنطقي بسبب قسوته على أبناء حميه ، وعجزه عن القيام بدور الوسيط ، على الرغم من أن التقابل الأخير المطلوب التغلب عليه — بين نمطي حياة صيادي البر والبحر — تقلّص عندئذ إلى **فارق أدنى** . وهذا هو الطريق المسدود ، في الظاهر ، غير أن انقلاباً يتدخل عند نقطة العطالة ، فيحرك آلة الأسطورة من جديد .

ملك الجبال (يسمى أسديوال ، بلهجة ناس ، آسي — ويل ، الذي يعني « قاهر الجبال ») يحاصر على جبل تافه من وجهين : رصيف

---

(١) بواز ١٩١٢ ، ص ١٢٥ — ١٢٦ .

صخري بسيط من جهة ، ومحاط بالبحر ومغمور تقريباً من جهة ثانية . سيد الطرائد . قاتل الدببة ، ينقذه فأر ، طريدة تافهة (١) . ويجعل هذا الفأر أسديوال يقوم **برحلة جوفية** ، مثلما فرضت عليه الدبة ، الطريدة العليا **رحلة سماوية** . في الحقيقة لايبقى إلا أن يتحول الفأر إلى أمرأة لكي يقدم للبطل زواجاً هو عكس الآخر ومتناظر معه ، ولكننا ، على الرغم من فقدان هذا العنصر في جميع النسخ ، نعلم على الأقل أن الفأر جنية : السيدة — الفأرة ، كما تسميها النصوص التي تصدّر اللفظة الدالة على القاضم بكلمة Ksem ، التي هي تعبير احترام نحو سيدة . وإذا تابعنا القلب بمنهجية أكبر مما تسمح به الفرضية السابقة ، نقول إن هذه الجنية امرأة مسنة عاقر : « زوجة معكوسة » .

وليس هذا كل مافي الأمر . فقاتل الحيوانات بالمئات ، يعمل هذه المرة على معالجتها ويفوز بحبها (٢) . ومقدم الغذاء (القدرة التي تلقاها من والده ومارسها مراراً لصالح أهله) يصبح طعاماً ، نظراً لنقله في معدة الفقمات (٣) .

---

(١) لأنها أصغر فرعية تتدخل في الميتولوجيا ، من جهة ، ولأن الفأر في ميتولوجيا الساحل الشمالي الغربي ، يمثل الحيوانات الجوفية على أبسط المستويات ، من جهة ثانية . في الواقع ، الفأر حيوان الموقد الجوفي . وبهذه الصفة ، له الحق بأقل قربان من الشحم الذي يسيل من القرط الصوفي عند إلقائه في النار لأجلها .

(٢) « لقد استمر حب رئيس الفقمات وقبيلته في النمو » (بواز ١٩١٢ ، ص ١٣٣).

(٣) إن جماعة النيسكا التسيمشيانية « تستمد غذاءها من النهر (ناس) ، والمؤلف بصورة خاصة من السلمون والسمك المضيء . في الحقيقة ، إن هذه السمكة الأخيرة تصعد النهر بكميات هائلة جداً للتوالد فيه في بداية الربيع ، بحيث أطلق عليه nass ، أي « معدة » أو « مستودع الأطعمة » ، ت . ايمونس ، مادة « Niska » في دليل الهنود الأمريكيين في شمال المكسيك .

وأخيراً ، تحدد الزيارة إلى العالم الجوفي (الذي هو في كثير من النواحي « عالم معكوس ») عودة البطل . إذ يتجه بعد ذلك من الغرب إلى الشرق ، من البحر نحو البر ، من المحيط المالح نحو ماء سكينا العذب .

هذا العكس العام لايؤثر في تطور الحبكة ، التي تتواصل حتى الكارثة النهائية . فما أن عاد أسديوال إلى أهله ووضعه الإبتدائي في مكان إقامة أبيه ، حتى استأنف مهنته المفضلة ، مستعيناً بأدواته السحرية . ولكنه ينسى أحداها ، حادث لاعلاج له . وفي نهاية صيد وفير يجد نفسه محاصراً في منتصف الجبل : « أين كان يستطيع الذهاب ؟ لم يكن يتمكن من الصعود ، ولم يكن يتمكن من النزول . ولم يكن يستطع السير في أية جهة أخرى » (١) . وتحوّل ، في مكانه ، إلى حجر ، أي شُلّ ورُدّ إلى « طبيعته الأرضية » بصورتها الحجرية الدائمة وينعم الناس النظر فيه على هذه الصورة « منذ أجيال » .

— ٥ —

يحثّ التحليل المتقدم على القيام بتمييز بين جانبين من جوانب الإنشاء الأسطوري : السياقات والرسوم الإختزالية .

السياقات هي محتوى الأسطورة الظاهر ، هي الأحداث التي تتعاقب في ترتيب زمني : لقاء المرأتين ، تدخّل الحامي الخارق ، ولادة أسديوال ، مراحل طفولته ، زيارته إلى السماء ، زواجاته المتعاقبة ، رحلات صيده في البر والبحر ، نزاعاته مع أخوة زوجاته ،إلخ .

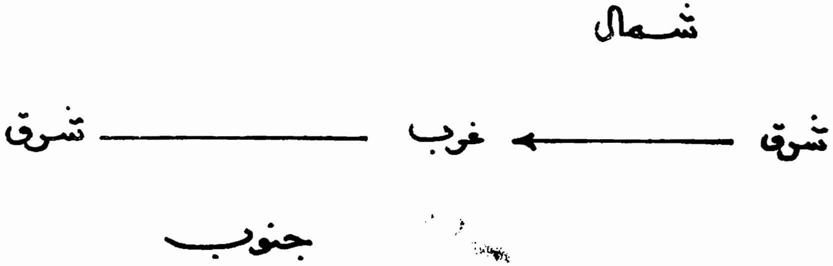
غير أن السياقات ، على أصعدة متفاوتة العمق ، منظمة تبعاً لرسوم اختزالية ، متوضع بعضها فوق بعض ومتزامنة كلحن مؤلف لعدة أصوات ، يخضع لحتمية مزدوجة : حتمية خطه الخاص — وهي أفقية —

---

(١) بواز ١٩١٢ ، ص ١٤٥ .

وحتمية الرسوم الإختزالية الطباقية ، وهي عمودية . لنضع ، بما يتعلق بالأسطورة الحاضرة ، قائمة جرد هذه الرسوم الإختزالية .

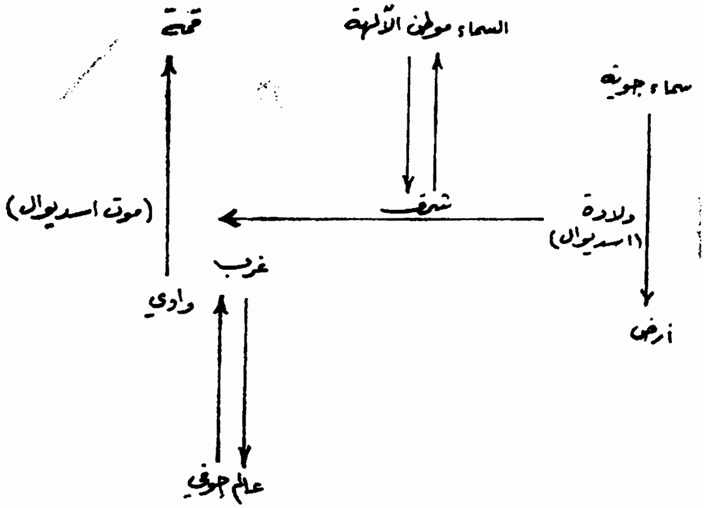
١ – **رسم اختزالي جغرافي** : يسير البطل من الشرق إلى الغرب ، ثم يرجع من الغرب إلى الشرق . وتتناغم هذه الحركة من الذهاب والإياب مع حركة أخرى من ذهاب وإياب من الجنوب نحو الشمال ، ثم من الشمال نحو الجنوب . تطابقان تنقلات التسيمشيانيين الفصلية (التي يشترك البطل فيها) ، باتجاه نهر ناس ، لصيد السمكة المضيئة في الربيع ، ثم على نهر سكينا ، لصيد سمك السلمون في الصيف .



شكل (٨)

٢ – **رسم اختزالي كوزمولوجي** . ثلاث زيارات فوق طبيعية تربط بين حدود يتم تصورها على التوالي على أنها « أدنى »و« أعلى » : زيارة هاتسيناس ، طير اليمن ، شريك السماء الخوية ، إلى الأرملة الشابة ؛ وزيارة أسديوال إلى السماء موطن الآلهة ، في مطاردة نجمة المساء ؛ وزيارته إلى مملكة الفقمات الجوفية بقيادة السيدة – الفأرة . وعندئذ تبدو نهاية أسديوال ، المحاصر في الجبل ، على أنها أبطال مفعول الوساطة الوسطى التي نجحت بولادته ولكنها لم تجعله قادراً ، لهذا السبب ، على النجاح في الوساطتين القصويين (الأول بين السماء والأرض– بمثابة

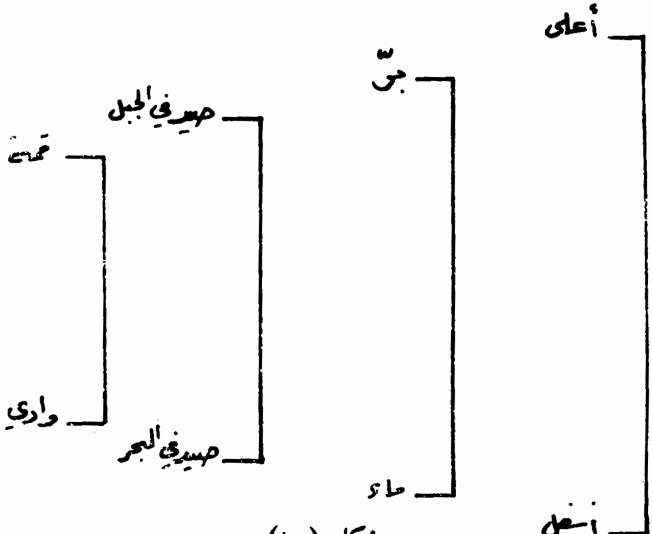
أسفل مقابل أعلى — ؛ والثانية بين البحر والبر — بمثابة : شرق مقابل غرب) :



شكل (٩)

٣ — **تكامل :** يندمج الرسمان الإختزاليان السابقان في رسم اختزالي ثالث ، مؤلف من عدة تقابلات ثنائية ، كلها منيعة على البطل ، على الرغم من تناقص الفارق بين حدودها . التقابلان الإبتدائي والنهائي : أعلى / أسفل ، و : قمة / وادي . هما عموديان ، ويتعلقان ، من ثمّ ، بالرسم الإختزالي الكوزمولوجي . والتقابلان المتوسطان (ماء / برّ ، و : صيد بحري / صيد برّي) أفقيان ويتعلقان بالرسم الإختزالي الجغرافي . غير أن التقابل الأخير الذي هو ، في الواقع . أكثرها تحديداً (قمة / وادي) . يضم الصفات الخاصة بالرسمين الإختزاليين السابقين : فهو « عمودي » من حيث الشكل . ولكنه « جغرافي » من حيث

المحتوى (١) . فاذاً ، يتلقى إخفاق أسديوال (بسبب نسيان نعليه الثلجيين ، الذي يتركه محاصراً في منتصف الجبل) دلالة ثلاثية : جغرافية وكوزمولوجية ومنطقية :



شكل (١٠)

نلاحظ تكاملية الرسوم الاختزالية الثلاثة ، عندما نقلصها الى حدودها ، محتفظين فقط بترتيب التفاعلات ومداها .

يتألف الرسم الاختزالي الأول من سلسلة من النوسانات مداها ثابت : شرق – شمال – غرب – جنوب – شرق .

ويبدأ الرسم الاختزالي الثاني من نقطة الصفر (لقاء في منتصف الطريق بين عالية النهر وسافلته) ويتواصل بنوسان مداه متوسط (سماء جوية – أرض) ، ثم بنوسان مداها أقصى (أرض – سماء ، سماء – أرض ، أرض – عالم جوفي – أرض) تتلاشى عند النقطة صفر (في منتصف المسافة بين القمة والوادي .

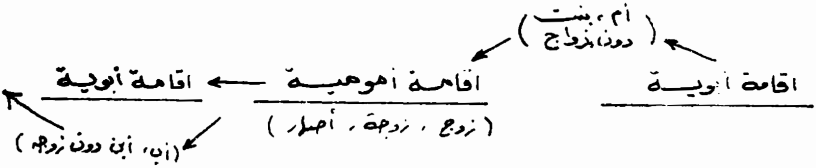
ويبدأ الرسم الاختزالي الثالث بنوسان ذي مدى أقصى (أسفل – أعلى) يتلاشى بسلسلة من النوسانات ذات مدى متناقص (ماء – بر ، صيد بحري ، صيد بري ، وادي – قمة) .

---

(١) المظهر المزدوج ، الطبيعي وفوق الطبيعي ، للتقابل بين القمة والوادي ، ماثل في الأسطورة لأن وضع البطل ، الوضع المحفوف بالمخاطر ناجم فيها عن هزة أرضية سببتها الآلهة ، انظر ص ١٩٩ .

٤ – **رسم اختزالي سوسيولوجي :** في البداية ، ترجح الإقامة الأبوية . وتترك المكان تدريجياً إلى الإقامة الأمومية (زواج هاتسيناس) ، التي تصبح قاتلة (زواج أسديوال السماوي) ، ثم مجرد عدوانية (زواج من قوم الصنوبر) ، قبل أن تتضاءل وتنعكس (زواج من قوم المضيق) ، لتسمح أخيراً بعودة إلى الإقامة الأبوية .

ومع ذلك ، فبنية الرسم الإختزالي السوسيولوجي ليست مغلقة بعدأن ميزنا الرموز ، حللنا بنية الرسالة. والمقصود الآن كشف معناها . كبنية الرسم الإختزالي الجغرافي ، إذ أنه يعرض في البداية أماً وابنتها ؛ وفي الوسط ، زوجاً وامرأته وأبناء حميه ؛ وفي النهاية ، أباً وابنه (١) :



شكل (١١)

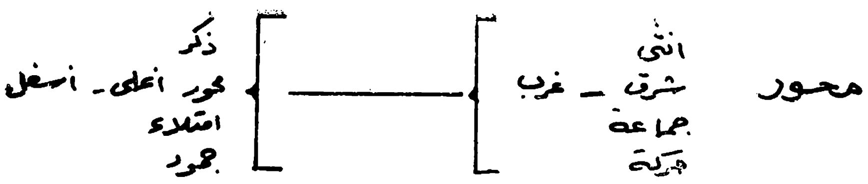
٥ – **رسم اختزالي تقني – اقتصادي** : تبدأ الأسطورة بذكر مجاعة شتوية ؛ وتنتهي بذكر صيد وفير . تتوسطهما دورة اقتصادية وتنقلات الأهالي الفصلية للصيد :

مجاعة ← صيد السمكة المضيئة ← صيد السلمون ← صيد بري وفير .

٦ – **تكامل إجمالي :** وأخيراً ، إذا قلصنا الأسطورة إلى قضيتيها المتطرفتين ؛ الإبتدائية والنهائية ، اللتين تلخصان وظيفتها الإجرائية ننتهي إلى جدول مبسط :

---

(١) مثلما سنرى فيما بعد ، يفسر انفتاح الدورة الظاهر بنشوء الإنغلاق ، في حكاية ووكس ابن أسديوال ، عن زواج أحادي الجانب من جهة الأم ، يحقق في الوضع النهائي : زوج ، امرأة ، بدون أولاد .



شكل (١٢)

- ٦ -

في بواز ١٩١٦ ، نجد نسخة من مأثرة أسديوال ، جديرة بالإعتبار من نواح عديدة . أولاً : تضع على المسرح شخصية جديدة : وو كس ، ابن أسديوال من زواجه الثاني ، الذي يبدو صنواً لأبيه ، مع أن مغامراته تأخذ موقعها بعد مغامرات أبيه ؛ وتؤلف في الترتيب الزمني سياقات مكمّلة . وعليه ، تنتظم هذه السياقات **اللاحقة** تبعاً لرسوم اختزالية هي ، في آن واحد ، **متماثلة** مع الرسوم التي وضعناها ، وأشد **وضوحاً** منها . ويحدث كل شيء كما لو كانت الحكاية الظاهرة (السياقات) تميل عند نهايتها إلى الإقتراب من محتوى الأسطورة الكامن (الرسوم الإختزالية) ؛ وهو تقارب لايخلو من الشبه بذاك الذي يكتشفه المستمع في التساوقات الختامية في سيمفونية .

عندما ولدت زوجة أسديوال الثانية (زوجته الأرضية الأولى) صبياً ، سمي هذا الصبي وو كس ، ويعني « خفيفاً جداً » ، لأنه كان سريعاً كالشرارة التي تلتمع (١) .

---

(١) كان اسديوال نفسه يرث من أبيه خفة الطير وسرعته . وتلك ، في فكر الأهالي ، فضيلتان خاصتان بالصياد الذي يجب أن يتمتع « بقدم خفيفة كطير في كامل طيرانه » (بواز ١٩١٦ ، ص ٤٠٣) - يعتبر راوية بواز ووكس « ابن اسديوال الوحيد » (مرجع مذكور ، ص ٢٤٣) . وهذا خطأ ، لأن اسديوال رزق بصبي من زواجه الثالث (بواز ١٩١٢ ، ص ١٢٣ ، ١٣٣ ، ١٣٥) . ليس للموضوع أهمية تذكر ، من حيث أن الزواج الثالث هوصنو الزواج الثاني .

كان الأب والأبن متحابين بحنان ، ويذهبان إلى الصيد معاً على الدوام . فلقد انفطر قلب ووكس ، إذاً . عندما أجبره أخواله على اتباعهم بعد ترك أسديوال في كسيماكسين . وكانت الأم وابنها قد حاولا سراً أن ينضما إليه ولم يكفا عن ذلك إلا بعد اقتناعهما بأن حيواناً كاسراً التهمه .

يصبح ووكس صياداً كبيراً على غرار أبيه . وقد زوجته أمه قبل موتها بقليل بواحدة من بنات أخيها ، وعاشت الأسرة الشابة حياة سعيدة ، فيما يتابع ووكس مآثره على أراضي صيد آبائه . بصحبة زوجته أحياناً ، التي تلد منه توأما .

وسرعان مايتبعه ولداه إلى الصيد مثلما كان يتبع أباه . وفي ذات يوم يذهب الثلاثة إلى منطقة مجهولة . ويسقط الولدان ويموتان . وفي العام التالي ، يعود ووكس إلى الصيد في ذلك المكان مجهزاً بجميع أدواته السحرية الموروثة من أبيه باستثناء الرمح الذي نسيه . ويحاول ووكس عبثاً ، وقد فوجيء بهزة أرضية ، إفهام زوجته ، التي يلمحها في الوادي ، حاجته إلى مساعدة طقوسية . ويطلب إليها ، صارخاً ، أن تقدم قرباناً من الشحوم لتهدئة القوى الخارقة . ولكنها لاتسمع . وتسيء الفهم ، مكررة ، لا كلمات زوجها ، بل ما تتمنى أن تقوم به هي نفسها : « تريد أن آكل الشحم ؟ » ووهن عزم ووكس فيذعن ، وتزدرد المرأة الشحم وتشرب الماء البارد . وتتمدد . وقد شبعت ، على جندل ، وتتفجر ، وتتحول ، إلى صوان معرق يكثر وجوده اليوم في هذا المكان .

أما ووكس ، وقد حرم من الرمح الذي يساعده في شق الصخور وفتح ممر خلال الجبل ، وفقد فرصته الأخيرة في تهدئة العناصر بسبب سوء الفهم الحاصل بينه وبين امرأته ،

فيتحجّر ، وكذلك كلبه وأدواته السحرية . ومازالوا هناك إلى اليوم (١) .

تلاحظ عدة إبدالات ذات مغزى ، بالمقارنة مع نسخة الأصل .

كان لأسديوال ولد وحيد (في الحقيقة ، كما رأينا ، ولدان وحيدان من زواجين متعاقبين ولكنهما دمجا بواحد في الحكاية) ، فيما كان لووكس توأمان . ونحن لانعرف شيئاً يذكر عن هذين التوأمين ، ولكن يستهوينا أن نقارنهما بالكلبين السحريين اللذين تلقاهما آسي — ويل من أبيه ، في نسخة نهر ناس : أحدهما أحمر والثاني مبقّع ، أي موسومين بتباين يوحي (عند ارجاعه إلى منظومات الألوان الرمزية المتواترة لدى هنود أمريكا الشمالية) بوظائف مختلفة .

إن الديسكورية ، من جهة أخرى ، قدمت من قبل إيضاحاً . ففي سلسلة الوسطاء الأمريكية يمثل الديوسكوران الحد الأضعف ويأتيان في ذيل القائمة بعد المنقذ (الذي يوحّد الأضداد) ، ومخيب الأمل أو **المحتال** (الذي يجاورها في شخصه) فيما يجمعها الزوج الديوسكوري ، ولكنه يبقيها متميزة (٢) .

فاذاً ، يتم الإنتقال من وسيط وحيد إلى زوج ديوسكوري عن إضعاف وظيفة الوسيط على نحو واضح جداً بحيث يهلك التوأمان في الأرض المجهولة ، بعد قليل من ظهورهما على المسرح الأسطوري ، قبل قيامهما بأي دور .

وفي النهاية يتحجّر ووكس ، مثل أسديوال ، بسبب نسيان أحد

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٢٤٣ — ٢٤٥ .

(٢) انظر ، حول هذه النقطة ، الفصل الحادي عشر من الأنتروبولوجيا البنيوية : بنية الأساطير .

أشيائه السحرية ، ولكن هوية الشيء تتغير من نسخة إلى أخرى ، فهو نعلاثلج في أسديوال ، ورمح في ووكس . وهذه الأغراض السحرية هي أدوات التوسط التي استلمها البطل من أبيه الخارق . وهنا أيضاً يوجد تدرج : يُستخدم نعلا الثلج لتسلق أوعر المنحدرات وهبوطها ؛ ويسمح الرمح بالمرور مباشرة مابين الحواجز الصخرية . وهكذا يقدم الرمح وسيلة أهم من النعلين ، اللذين يتحالفان مع العقبات بدلاً من العمل على إزالتها . ويبدو نسيان ووكس أخطر من نسيان أسديوال . فأضعف الوسطاء يفقد أقوى أدوات التوسط ، وبذلك يتدنى نجوع توسطه من وجهين . إذاً ، تعمل حكاية ووكس بانتقال جدلي من النتائج إلى المقدمات ، ولكنها ، بمعنى آخر ، تسجل تقدماً ، نظراً لإنغلاق بنية ، بهذه القراءة ، كانت ، من بعض النواحي ، قد بقيت مفتوحة .

تموت امرأة ووكس من الإمتلاء . تلك نهاية حكاية كانت تُظهر بدايتها أم أسديوال (أو آسي — ويل) فريسة المجاعة . وكانت هذه المجاعة تبعث فيها الحركة ، مثلما يسمّر الإسراف في الطعام حالياً زوجة ووكس . ولنشر في الواقع ، ختاماً لهذه النقطة ، أن شخصيّتي السياق الإبتدائي امرأتان « خارج الزواج » ، جائعتان ومتنقلتان ، وأن شخصيّتي السياق النهائي أسرة مؤلفة من زوج وامرأته ، الأول مقدم الغذاء (غير مفهوم) ، والثانية ممتلئة (لأنها لاتفهم) ، ومشلولين كذلك ، على الرغم من هذا التقابل (وإنما على الأرجح بسبب التكاملية السلبية التي يعبر عنها أيضاً) .

أهم التحولات هو التحول المتمثل بزواج ووكس . تقدم أن أسديوال عقد سلسلة من الزواجات ، بقيت دائماً بلا نتيجة . فلا يوفق

إلى الإختيار بين الزوجة فوق البشرية والمواطنة ؛ وتتخلى عنه زوجته التسيمشيانية (في الواقع ، على الرغم منها) . وتخلص له زوجته الجيتكسالتية إخلاصاً دفعها إلى خيانة إخوتها : إنه هو الذي يهجرها وينهي أيامه عَزَباً بعد أن يسترد ابنه .

وبالعكس ، يتزوج ووكس مرة واحدة ، ولكن هذا الزواج يصبح شؤماً عليه . والمقصود هنا ، والحالة هذه ، زواج دبرته أم ووكس (خلافاً لزواجات أسديوال المغامرة) ، وهو زواج ببنت خاله (فيما يتزوج أسديوال بنساء غريبات) ، مما يفسر دور الوسيط الذي تقوم به أمه ، أي عمتها (١) .

---

(١) يبدو أن راوية بواز قد ارتكب خطأ ، لم يصححه بواز إلا بصورة جزئية . ففي بواز ١٩١٦ يرد المقطع كما يلي : « أرادت الأم قبل وفاتها أن تزوج ابنها باحدى بنات خالها ، وقد فعل ما أرادته . » (ص ٢٤٤)

يتعلق الأمر ، إذاً ، ببنت خال الأم لا بالإبن . والنص الأهلي المطابق موجود في دورلاك ، منظومات القرابة عند تلينجيت وهيدو تسيمشيان ، ص ١٢٤ ، وأنا أنسخه هنا ، مبسطاً الإشارات :

na gauga (?) dem dzake na'ot da hasa'x a dem naksde lgualget a klâlda lgu-txaât ......

تعبير القرابة : txaâ ، يدل على أولاد العمة أو الخال ، أي جميع أولاد الأعمام والأخوال المتصالبين . و lgu أسم تصغير . واللاحقة t ضمير الملك العائد للغائب. ويكرر بواز في ملخص حكاية ووكس النص المشكوك فيه : « تزوج إحدى بنات خال أمه»(مرجع مذكور ، ص ٨٢٥) . ولكنه ، في التعليق ، يصحح تفسيره ، بتصنيف هذا المثال ، بصواب ، بين جميع الأمثلة التي يذكرها عن الزواج ببنت الخال : « نموذج الزواج الطبيعي ، كما هو موصوف في الحكايات التقليدية ، يجمع شاباً وبنت خاله . وهكذا . . . **تطلب** المرأة إلى ابنتها أن تتزوج ابن عمتها (٢٤٤) » (بواز مرجع مذكور ، ص ٤٤٠) . وبما أن الصفحة ٢٤٤ لا تذكر سوى زواج ووكس ، نجد أن بواز يصحح صلة القربى هذه المرة ، ولكنه يخلط جنس الزوجين . ومن هنا تناقض جديد ، لأن هذه الفتاة هي بنت العمة . ويبدو في الواقع أن المعنى هو كما يلي : شاءت أمه قبل موتها أن يتزوج إحدى بنات عمه أو خاله (هو) .

وكما يشير بواز في النص المشار إليه في الحاشية ، كان الزواج ببنت الخال مفضلاً لدى التسيمشيانيين ، ولاسيما في طبقة النبلاء التي ينتمي إليها أبطالنا . ويشك غارفيلد في أن تكون الممارسة متطابقة مع الأنماط الأسطورية كل التطابق (١) . على أن هذه النقطة ذات أهمية ثانوية ، إذ أننا نبحث هنا رسوماً اختزالية ذات وظيفة معيارية . في مثل هذا المجتمع التسيمشياني ، نفهم بسهولة سبب . إمكان اعتبار هذا النموذج من الزواج مثالياً . كان الصبيان يشبون في بيوت آبائهم ، ولكنهم يضطرون ، عاجلاً أو آجلاً . إلى الإنتقال عند خالهم ، عندما يرثون ألقابه وامتيازاته وأراضي صيده (٢) . وكان الزواج ببنت الخال يقدم حلاً لهذا النزاع .

ومن جهة ثانية . وكما لاحظنا غالباً بصدد مجتمعات أخرى من النموذج نفسه . كان هذا الزواج يسمح بالتغلب على تعارض آخر ، تعارض النزعتين الأبوية والأمومية في المجتمع التسيمشياني . الذي رأينا مقدار تمسكه بالخطين (٣) . في الواقع يضمن الرجل بهذه الوسيلة الإحتفاظ بامتيازاته الموروثة وألقابه في نطاق حلقة عائلية محدودة (٤) .

لقد بينت ، في مكان آخر ، احتمالية هذا التفسير بصفته أصلاً كلياً لزواج أولاد العمة والأخوال (٥) . ولكنه ، في حالة مجتمع

---

(١) غارفيلد ، مرجع مذكور ، ص ٢٣٢ — ٢٣٣ .

(٢) بواز ١٩١٦ ، ص ٤١١ ، في تناقض مع ص ٤٠١ . وسنعود إلى هذا الإختلاف

(٣) ص ١٧٨ . وانظر كذلك حول هذه النقطة : سابير ، مخطط التنظيم الإجتماعي لهنود نهر ناس ، ص ٦ و ٢٧ ؛ غارفيلد ، وينجرت ، باربو ، مرجع مذكور ، ص ١٧ — ٢٥ .

(٤) سوانتون ، إسهامات في اتنولوجيا هيدا ؛ ويدجوود ، مادة « زواج أولاد العم والخال » ، في الموسوعة البريطانية ؛ ريشاردس ، زواج أبناء العمة والخال في جنوب الهند .

(٥) البنيات الأولية للقرابة ، باريس ، ١٩٤٩ ، ص ١٥٨ — ١٥٩ (١٩٦٧ ، ص ١٤٣ — ١٤٥) .

ذي نزعات إقطاعية ، يطابق بالتأكيد مبررات فعلية كان لابد لها من أن تسهم في إبقاء . أو تبني ، عادة ، يجب البحث مع ذلك عن شرحها الأخير في الخصائص المشتركة بين المجتمعات التي اتبعت هذه العادة .

أضف أن الأساطير التسيمشيانية تقدم تفسيراً مدهشاً إلى حدّ ما للنظرية الأهلية عن الزواج ببنت الخال ، في حكاية الأميرة التي ترفض الزواج بابن عمتها .

قاسية ومتعجرفة ، تطلب من ابن عمتها اثبات حبه بتشويه نفسه . ويجرح وجهه . وعندئذ تصده الأميرة لبشاعته . ويبحث الرجل . وقد استبد به اليأس . عن الموت ويغامر عند بيستيلانس ، سيد التشوهات . ويقبل هذا الأخير بتحويل البطل إلى أمير فاتن بعد إخضاعه إلى اختبارات قاسية .

والآن ، بنت خاله مولعة به ، فيفرض عليها بدوره التضحية بجمالها ، وإنما ليسخر منها . وعندما تغدو قبيحة ، تحاول استدرار شفقة الزعيم بستيلانس . وسرعان ما ينقض الشعب العاجز والمشوه ، الذي تتشكل منه محكمة الزعيم ، على الشقية ويحطم عظامها ويمزقها .

يعتبر راوية بواز هذه الحكاية أسطورة أصل الإحتفالات والطقوس التي تحدد اقتران أولاد العمة والخال :

« درجت العادة عندنا على زواج ابن أخت الزعيم ببنت خاله ، لأن قبيلة الزعيم كانت تريد أن يكون ابن اخته وريثه ، وأن يخلفه بعد موته . وابتداء انتقلت هذه العادة من جيل إلى جيل ، وهي اليوم مرعية الإجراء دائماً ، وبهذه الطريقة انتقلت خلافة الزعامة دائماً » .

ويتابع الراوي قائلاً : وبسبب المصيبة التي وقعت فيها الأميرة العاصية إنما تم ، والحالة هذه ، اتخاذ القرار التالي بصدد المناسبات المماثلة : « لاينبغي إعطاء الفتاة حرية الإختيار . . . فحتى عندما لاتقبل بطالب يدها ، تجب عليها الطاعة ، عند تمام الإتفاق بين الجانبين » (أي نتيجة مفاوضات بين سلالتي الشاب والفتاة الأموميتين) .

« بعد قران الأمير والأميرة ، تتحرك قبيلة خال الشاب ، وكذلك تتحرك قبيلة خال الفتاة ، ونقع معركة بين القبيلتين ، يتراشق المعسكران فيها الحجارة ، وتجرح رؤوس كثيرة من الجانبين . فكأن ندبات الجروح . . . (هي) « الشواهد على العقد » (١) .

يشير بواز في تعليقه إلى أن هذه الأسطورة ليست خاصة بالتسيمشيانيين بل هي موجودة عند تلينجيت وهيدا ، اللذين يتبعون نظاماً أمومياً أيضاً ، ومتعلقة بنموذج القران نفسه . فاذاً ، واضح أنها تعبر عن جانب أساسي من جوانب التنظيم الإجتماعي عند هذه الشعوب ، جانب يقوم على توازن عدواني بين السلالات الأمومية لرؤساء القرية . ففي منظومة المقايضة المعممة الناتجة ، في الأسر الإقطاعية ، عن الزواج التفضيلي ببنت الخال ، تظهر الأسر وكأنها مرتبة في دائرة مستقرة تقريباً ، تشغل فيها كل أسرة — مؤقتاً على الأقل — مكان « معطي النساء » إزاء أسرة ثانية ، ومكان « آخذ » تجاه أسرة ثالثة . وقد تصل هذه البنية التي لاتقوم على أسس صلبة (تعطي الأسرة لغيرها ولاتضمن

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ١٨٥ — ١٩١ . ويصف بواز احتفالات الزواج لدى النيسكا فيبين أن المعركة بين الجماعتين قد تكون عنيفة جداً بحيث يسقط أحد عبيد حرس الخطيب قتيلا : هذه علامة على أن الزوجين سوف لا يفترقان أبداً (بواز ١٩١٦ ، ص٥٣١)

الأخذ من ثالثة) ، حسب المجتمعات ، إلى توازن — ظاهري مع ذلك أكثر منه حقيقي — بعدة طرق : ديموقراطياً ، حسب المبدأ القائل بتعادل جميع المقايضات الزواجية ؛ أو ، بالعكس ، بافتراض أحد الأوضاع أعلى من الآخر ؛ قانونياً ، مما يعني الشيء نفسه نظرياً — إن لم يكن عملياً — في قرينة اجتماعية واقتصادية مختلفة ، إذ أن كل أسرة تشغل الوضعين معاً (١) . ولم تستطع المجتمعات الشمالية على ساحل الهادي ، أو لم تشأ ، اختيار إحدى نقطتي التوازن هاتين ، من حيث أن رفعة هذه الزمرة المقايضة أوضعة تلك داخل الفئة الإجتماعية نفسها التي كان لابد ، من حيث المبدأ ، أن تنتمي إليها هذه الزمرة أو تلك — تكون علنا محل خلاف بمناسبة كل قران . فالفئات المعنية تنتهز فرصة كل قران أو مهرجانات تبادل الهدايا التي ترافقه أو التي سبقته ، ونقل الألقاب والأموال الذي يتم بهذه المناسبة ، للفوز بمزية على الفئة الأخرى وإنهاء النزاعات السابقة على السواء . كان المقصود صنع السلام ، وإنما بأفضل الشروط الممكنة . إن مجتمعنا الوسيط يقدم ، بعبارات المؤسسات الأبوية ، صورة متناظرة لوضع يشترك في كثير من نقاطه مع الوضع المذكور .

لِمَ نندهشُ ، والحالة هذه ، من الرواية الصغيرة الفظيعة التي يفتش الأهالي فيها عن أصل مؤسساتهم الأمومية ؟ ولِمَ نفاجأ من اتخاذ احتفال الزواج بين أبناء عم أشقاء شكل معركة دامية ؟ عندما نعتقد ، إذ نعرض هذه العداوات الملازمة لبنية التسيمشيانية الإجتماعية ، بـ « بلوغ الصخرة » (على حد تعبير مارسيل موس (. نعبّر بهذه

---

(١) كلود ليدي — ستروس ، البنيات الأولية للقرابة ، مرجع مذكور : أ . ب . ، ص ٣٤٥ — ٣٤٦ .

الإستعارة الجيولوجية عن مقارنة شبيهة تقريباً بتلك التي تقوم بها اسطورتا ووكس وأسديوال . جميع النقيضات التي يتصورها الفكر الأهلي على مختلف الأصعدة : الجغرافي والإقتصادي والسوسيولوجي وحتى الكوزمولوجي ، هي في نهاية الأمر ، شبيهة بالنقيضة ، الأقل وضوحاً ولكن كم هي واقعية . التي يحاول الزواج ببنت الخال التغلب عليها بدون جدوى . كما تعترف بذلك أساطيرنا التي تتصف بأن وظيفتها إنما تكمن هنا على وجه الدقة .

لنلق على هذه الأساطير نظرة سريعة من جديد . ومن وجهة النظر هذه . مجاعة الشتاء التي تهلك زوجي البطلتين الأوليين ، تحررهما من الإقامة بين أهل الزوج وتسمح لهما بالإلتقاء أولاً . ثم بالعودة إلى قرية مولد البنت ، التي تطابق مستقبلاً ، بما يتعلق بابن هذه الأخيرة ، نمط إقامة بين أهل الأم . إذاً ، يرتبط نقص الطعام بتصدير البنات ، اللواتي يرجعن إلى سلالتهن الأصلية عند اختفاء الطعام : رمز حادثة تتضح على نحو أكثر تشخيصاً كل عام — حتى بدون مجاعة — برحلة السمك المضيء في نهر ناس وسمك السلمون في سكينا . تأتي هذه الأسماك من عرض البحر ، وتصل من الجنوب ومن الشمال وتصعد النهرين نحو الشرق . وكالسمكة التي ترحل ، تتابع أم أسديوال سيرها نحو الغرب والبحر ، حيث يعرف أسديوال التجارب المشؤومة للزواج الواقع في مكان إقامة الزوجة .

يتم الزواج الأول مع نجمة المساء ، المخلوقة السماوية . فالإرتباط : سماء — انثى ، ذكر — أرض ، المضمر في هذا السياق ، يستدعي ملاحظتين :

أولاً ، تصطاد الدبة أسديوال ، إذا صح القول ، وتجذبه إلى السماء .

وكثيراً ماتصف الأساطير راحيات القدم كصيادي سمك السلمون (١). وكسمكة من سمك السلمون أيضاً، يصطاد والد نجمة المساء الرحيم (الشمس) أسديوال بشبكة بعد تحطمه على الأرض (٢). ولكنه،

(١) بواز ١٩١٦، ص ٤٠٣. يبدو أن وظيفة رحلة اسديوال المزدوجة إلى السماء (المتباينة مع رحلته الوحيدة إلى العالم الجوفي) هي زيادة توضيح المماثلة مع صيد سمك السلمون. في الواقع تتم العودة إلى السماء بشكل صيد سمك بواسطة شبكة تم انزالها من الفتحة السماوية: وذلك على النحو الذي يتم فيه الصيد الطقوسي بالشبكة لأول سلمون الربيع من ثقب يصنع في الجليد الذي يبقى حتى ذلك الحين يغطي النهر.

(٢) بواز ١٩١٢، ص ١١٢ – ١١٣. لو صح تفسيرنا لوجب التسليم بأن التقابل الصريح: سماء / أرض يتحقق هنا بشكل مضمر: سماء / ماء، الذي يعد التقابل الأقوى الملازم لمنظومة العناصر الثلاثة، مثلما تستخدمها الأسطورة.

في الواقع، يمكن تمثيل هذه المنظومة بالصيغة التالية (العلامة: تقرأ «بالنسبة إلى»؛ والعلامة: «مثل»؛ والعلامة / «نقيض»):

(١) سماء : أرض : : أرض : ماء.

التي يمكن أن تكتب:

(٢) سماء > أرض > ماء >.

إن الفرضية المطروحة أعلاه حول «صيد» اسديوال، يمكن التحقق منها عندئذ بفضل التعديل:

(٣) سماء : ماء : : أرض : أرض،

التي نتبين أنها تطابق رحلة أسديوال الخارقة الثانية، حيث نقيض الماء (البر) يعبر عنه بواسطة رحلة جوفية. يحق لنا إذاً، أن نفترض:

(٤) سماء / أرض : : سماء / ماء (عندما يكون «للماء» وظيفة «تحت سماوية»).

(٥) أرض / ماء : أرض/أرض (عندمايكون «للأرض» وظيفة «تحتأرضية»).

ولكن هذا الإزدواج في القطب «أرض» لم يكن، والحالة هذه، قد أصبح ضرورياً إلا نظراً للتماثل، تماثل بألفاظ غير مكشوفة، بين التقابل الأكبر سماء وأرض وبين التقابل الأصغر، غير الصريح أيضاً، أرض وماء: اصطيد اسديوال، كسمكة، على أرض مختلطة بالماء، من علياء سماء مرسومة بمظهرمنظر أرضي: «مرج تكسوه الخضرةوالزهور».

منذ البداية، تبدو الأسطورة محكومة هكذا بتقابل أشد فعالية من التقابلات الأخرى، مع أنه لا يدرك مباشرة: هو التقابل بين الأرض والماء، الذي يعتبر كذلك أشدها ارتباطاً بأشكال الإنتاج والعلاقات الموضوعية بين الناس والعالم. إن تحليل الأساطير السائدة في مجتمع، وإن كان تحليلا شكلياً، يثبت أولية البنيات التحتية.

عندما يعود من إقامته ، المعكوسة والمتناظرة ، في مملكة الفقمات الجوفية ، يسافر في معدة إحداها بطريقة طعام أيضاً شبيه **بالسمكة — المضيئة** . التي يجمعونها بالممشط في مجرى ناس « النهر — المعدة » . أضف أن البطل يسير الآن باتجاه معاكس ، ليس من الشرق إلى الغرب كالطعام الذي يختفي ، بل من الغرب إلى الشرق كالطعام الذي يعود .

ثانياً ، يترافق هذا الإنعكاس بانعكاس آخر : من الإقامة بين أهل الزوجة إلى الإقامة بين أهل الزوج ، وهو انعكاس مرتبط بالإستعاضة عن رحلة سماوية برحلة جوفية ، تنقل أسديوال من وضع : أرض ، ذكر ، مسود ، إلى وضع : أرض ، ذكر ، سائد .

لايوفق أسديوال في الإقامة في مكان الأب : يستعيد فيها ولده ، ولكنه يفقد زوجته وأبناء حميه . أما وقد عزل من هذه الزاوية الجديدة ، وعجز عن دمج صيغتي النسب والإقامة ، فانه متوقف ، وهو أقرب مايكون من الهدف ، في منتصف الطريق ، عقب صيد وفير : استعاد الطعام ولكنه فقد حرية الحركة . فالمجاعة ، سبب الحركة ، تخلت عن مكانها للوفرة ولكن لقاء الشلل .

عندئذ نفهم جيداً كيف أن زواج ووكس ببنت خاله ، الذي تلا ، زواجات أبيه ، يرمز إلى محاولة الفكر والمجتمع التسيمشيانيين ، الأخيرة وغير المجدية ، في التغلب على تناقضاتهما . ذلك أن هذا الزواج يخفق أمام **سوء تفاهم** ينضاف إلى **نسيان** : استطاع ووكس أن يفلح في أن يبقى عند أقارب أمه ، محتفظاً في الوقت نفسه بأراضي صيد أبيه ؛ وأن يصيب من الإرث في خط أمومي وخط أبوي معاً : فمع أنه هو وزوجته بنت خال وابن عمة ، فقد بقي كل منهما غريباً عن الآخر ، لأن زواج أبناء العمة وبنات الخال ، في مجتمع إقطاعي ، وسيلة وطعم

معاً . ففي هذه المجتمعات ، يقايضون النساء دائماً ولكنهم يكافحون أيضاً من أجل الأموال .

— ٧ —

يوحي التحليل المتقدم بملاحظة من نوع آخر : يجازف المرء دائماً ، إذ يشرع ، كما فعل بواز في كتابه المدهش **الميتولوجيا التسيمشيانية** ، « بوصف حياة شعب وتنظيمه الإجتماعي ومعتقداته وممارساته الدينية ، مثلما تظهر في أساطير هذا الشعب » (١) .

علاقة الأسطورة بالمعطى أكيدة ، ولكن لا على صورة **تكرار عرضه** ، بل هي من طبيعة جدلية ، والمؤسسات الموصوفة في الأساطير يمكن أن تكون عكس المؤسسات الواقعية . وكذلك يكون الشأن دائماً عندما تحاول الأسطورة أن تعبر عن حقيقة سلبية . فكما أشرنا من قبل ، سبّبت أسطورة أسديوال شيئاً من الإرتباك للأتنولوجي الأمريكي الكبير ، حيث جاء فيها أن ووكس ورث أراضي صيد أبيه ، فيما تؤكد نصوص أخرى والملاحظة المباشرة انتقال ممتلكات الرجل — بما فيها أراضي الصيد — إلى ابن أخته ، أي من رجل إلى رجل ، في خط أمومي (٢) .

ولكن وراثة ووكس من أبيه لاتعبّر عن الظروف الفعلية أكثر مما تعبّر عنها زواجات أبيه في مكان إقامة زوجاته بين أهلهن وأقاربهن . في الواقع كان الأولاد يشبون في مكان إقامة الأب بين أهله ، ويكملون تربيتهم عند خالهم ؛ ويعودون ، بعد الزواج ، لقضاء حياتهم عند

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٣٢ .

(٢) انظر ترددات بواز ، في بواز ١٩١٦ ، ص ٤٠١ ، ٤١١ — ٤١٢ . حتى غارفيلد الذي انكب على المسألة لا يزمع على التسليم بالإرث في خط أبوي ؛ انظر غارفيلد ، وينجرت ، باربو ، مرجع مذكور ، ص ١٧ .

والديهم ، مصحوبين بزوجاتهم ؛ ويستقرون في قرية الخال عند دعوتهم لخلافته . ذلك كان الشأن على الأقل في الأسر النبيلة لمجتمع كانت تشكل الميتولوجيا « أدب بلاطه الحقيقي » . كانت هذه الجيئات والذهابات أحد الدلائل الخارجية على التوتر القائم بين السلالات المتصاهرة . فاذاً ، لاتتعلق التأملات الأسطورية حول صيغتي الإقامة ، التي تتصف كلياً بأنها أبوية أو أمومية ، بالواقع التسيمشياني ، بل بالإمكانات الملازمة لبنيته ، واحتمالاته الكامنة . وتحاول هذه التأملات ، في التحليل الأخير ، لا وصف الواقع بل تبرير التسوية التي يتألف منها هذا الواقع ، إذ أن الأوضاع المتطرفة يتم تصورها في هذه التأملات الأسطورية بهدف البرهان حصراً على أنه لا يمكن الأخذ بها . هذا النهج الخاص بالتفكير الأسطوري ، ينطوي على القبول (ولكن بلسان الأسطورة المكنون) بأن الممارسة الإجتماعية المعمقة على هذا النحو يعيبها تناقض لايمكن تجاوزه ، تناقض ، مثل تناقض بطل الأسطورة ، يعجز المجتمع التسيمشياني عن فهمه . ويفضل أن ينساه .

تصورنا للعلاقات بين الأسطورة والواقع يقيّد دون ريب استخدام الأسطورة على أنها مرجع وثائقي . ولكنه يفتح إمكانات أخرى ، ذلك أننا ، إذ نتخلى عن البحث في الأسطورة عن لوحة أمينة دائماً للواقع الأتنوغرافي ، نحصل على وسيلة الوصول أحياناً إلى المقولات اللاشعورية .

كناقد ذكّرنا قبل قليل بأن رحلتي أسديوال — من الشرق إلى الغرب ومن الغرب إلى الشرق — حُدّدتا في علاقة متبادلة مع صيغتي إقامة أمومية وأبوية على التوالي . غير أن الإقامة لدى التسيمشيانيين ، والحالة هذه ، هي بالفعل إقامة أبوية : ومن هنا هذه المعاينة (التي تفرض نفسها علينا الآن) المتمثلة في أن إحدى الوجهتين تطابق اتجاهاً

مباشراً في « قراءة » مؤسساتهم . فيما تطابق الأخرى الإتجاه المقابل . والرحلة من الغرب إلى الشرق ، التي هي رحلة العودة ، تترافق بعودة إلى الإقامة الأبوية . فالإتجاه الذي تم فيه هو إذاً ، في الفكر الأهلي ، الإتجاه الواقعي الوحيد ، من حيث أن الآخر هو اتجاه خيالي .

وهذا هو بالضبط ماتعلنه الأسطورة مع ذلك . التنقل نحو الشرق يضمن عودة أسديوال إلى عنصره : الأرض ، وإلى بلد مسقط الرأس . وعندما كان يتجه غرباً ، كان مقدّم غذاء يقضي على المجاعة ؛ وكان يتلافى نقص الطعام في الوقت الذي كان يذهب في الإتجاه الذي يذهب فيه الطعام . وعندما يسافر باتجاه معاكس ، في معدة الفقمة ، يتطابق رمزياً مع الطعام ويرتحل باتجاه عودة الطعام .

وكذلك الشأن بما يتعلق بالإقامة الأمومية : فقد تم إدخالها على أنها حقيقة سلبية ، نيابة عن عدم وجود الإقامة الأبوية بسبب موت الأزواج . إذاً ، ما الذي يمثله الإتجاه غرب — شرق ، في الفكر الأهلي ؟ إنه الإتجاه الذي يسلكه السمك المضيء والسلمون ، عند وصوله من البحر سنوياً للصعود في النهرين والتوغل نحو المنبع . إذا كانت هذه الوجهة هي ذاتها التي يجب أن يتبناها التسيمشيانيون أيضاً للحصول على صورة غير مشوهة عن وجودهم الإجتماعي الواقعي ، أفلا يعني ذلك أنهم يتصورون أنفسهم **نوعاً فرعياً من السمك** : أي أنهم يضعون أنفسهم في مكان الأسماك . أو على الأصح يضعون الأسماك في مكانهم ؟ .

هذه الفرضية ، الموضوعة بنتيجة محاكمة استنتاجية ، تجد تأكيدها غير المباشر في الطقوس والميتولوجيا .

صيد السمك وتحضيره لدى أهالي الساحل الشمالي الغربي ، يتيحان

الفرصة لمختلف أنواع الطقوس . أشرنا من قبل إلى وجوب قيام النساء ، عند استخراج زيت السمك المضيء ، باستخدام نهودهن العارية بمثابة معاصر ، وإلى وجوب ترك الفضلات لتتعفن بالقرب من المنازل على الرغم من العفونة . أما السلمون فلا يتعفن ، نظراً لتجفيفه تحت أشعة الشمس أو تدخينه . ولكن ينبغي مراعاة اعتبارات أخرى شعائرياً : من ذلك قطع السمكة بسكين بدائية ، مصنوعة من صدف بلح البحر ، باستثناء شفرات الحجر والعظم والمعدن . وتقوم النسوة بالعملية جالسات على الأرض ، وأفخاذهن منفرجة (١) .

تبدو هذه الأوامر والنواهي أنها تعبر عن قصد واحد : جعل العلاقة بين السمكة والإنسان « علاقة مباشرة » وذلك بمعاملتها كما او كانت إنساناً أو ، على الأقل ، بحذف استعمال الأشياء المصنعة أو تحديدها إلى أقصى حد ، هذه الأشياء التي تدخل في مجال الثقافة : بعبارة أخرى ، بنفي ماتختلف الأسماك به عن الناس ، أو الإقلال من قيمته .

تروي الأساطير ، من جانبها ، زيارة أمير إلى مملكة أسماك السلمون ، يرجع منها ، بعد فوزه بمصاهرة الأسماك ، في هيئة سمكة . وتتضمن جميع هذه الأساطير الحادث نفسه : يعلم الأمير الجائع ، بعد قيام السلمون باستقباله ، بأنه لايجب ، لأي عذر كان ، أن يأكل من طعام السمك ذاته ، ولايجب أن يتردد في قتل الأسماك وأكلها ، بغض النظر عن الصورة البشرية الذي تظهر له بها مستقبلاً (٢) .

والسبب في ذلك أن التماثل الأسطوري يصطدم عندئذ بالعلاقة الحقيقية الوحيدة التي توجد بين السمكة والإنسان : علاقة الغذاء .

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٤٤٩ – ٤٥٠ و ٩١٩ – ٩٣٢ (hootko) .

(٢) بواز ١٩١٦ ، ص ١٩٢ – ٢٠٦ ، ٧٧٠ – ٧٧٨ ، ٩١٩ – ٩٣٢ .

ولايمكن جعل هذه العلاقة متعالية ولايمكن تحويلها . فهي تبقى ، حتى في الأسطورة ، على صورة قضية عنادية : إما أن يأكل كما يأكل سمك السلمون (مع أن الآكل إنسان) ، وإما أن يأكل سمك السلمون (ولو أن هذه الأسماك كالناس) . والحل الأخير صحيح بشرط مراعاة الطقوس التي يتطلبها سمك السلمون والتي تساعد على أن تُبعث الأسماك حية بدءاً من حسكات مجمع بعناية ، ثم تغمر أو تحرق (١) . أما الحل الأول فقد يكون **إسرافاً في التماثل** : تماثل الإنسان مع السلمون وليس السلمون . مع الإنسان . والشخصية الأسطورية التي أصبحت مسؤولة عن ذلك تحولت إلى جذع أو صخرة — مثل أسديوال — محكوم عليها بالجمود ، ومقيدة إلى الأرض نهائياً .

إن أسطورة أسديوال . إذ تبدأ من وضع ابتدائي متميز بحركة يتعذر كبحها لتصل إلى وضع نهائي متميز بجمود بات ، تعبّر إذاً على طريقتها ، عن جانب أساسي من جوانب الفلسفة الأهلية . غياب الغذاء مطروح في بداية الأمر ؛ وكل ما تقدم يدعو إلى الظن بأن دورأسديوال بوصفه مقدم غذاء ، يقوم على نفي هذا الغياب ، الذي يختلف عن الحضور اختلافاً تاماً : في الواقع ، عندما يتم الحصول ، أخيراً ، على هذا الحضور بظهور أسديوال بمظهر غذاء (وليس مقدم غذاء) ، يفضي هذا الحضور إلى حالة من العطالة .

ولكن المجاعة ، ومثلها الجمود ، لاتقدم للناس وضعاً مقبولاً . إذاً ، يجب الإستنتاج بأن صيغة الوجود الإيجابية الوحيدة ، في نظر

---

(١) لاتتوفر لدينا معلومات بشأن أسماك أخرى ، وعلى الأخص العقربيات . ولكن ، ينتج من بواز ١٨٩٥ أن البطل أكل ، عند الفقمات ، حسكها ، إذ أن الحسك ، في النهاية ، يخرج من معدته ، مسبباً له الموت .

الأهالي ، تقوم على **نفي اللاوجود** . ولامجال لإستثمار هذه الفرضية في حدود هذا العمل . فلنقتصر بالمناسبة على الإشارة إلى أن بوسعها أن تلقي ضوءاً على **الحاجة إلى تأكيد الذات**،التي تبدو أنها تطبع مجتمعات ساحل الهادي الشمالي الغربي بأسلوب خاص جداً ، وذلك في **البوتلاتش** والأعياد والإحتفالات والمنافسات الإقطاعية .

-٨-

ثمة مشكل أخير ينتظر حلاً : هو المشكل الذي تطرحه الإختلافات بين نسخة نهر ناس ونسخ الساحل التي يقع عملها على نهر سكينا . وقد تتبعنا حتى الآن النسخ الأخيرة ؛ فلنتفحص الآن نسخة ناس .

تنتشر المجاعة في قريتي لاكسكالتساب وجيتوونكسيلك — ويمكن تحديد موقعهما.فالأولىهي غرينفيل الحاليةعلىمصب ناس (١) ، والثانية موجودة على ناس الأسفل ، ولكنها بعيدة نحو المنبع (٢) . — ثمة أختان ، باعد بينهما الزواج ، تعيش كل منهما في إحدى هاتين القريتين . وتقرران الإجتماع ،

(١) سوانتون ، القبائل الهندية في شمال أمريكا ، مرجع مذكور : «لاكوازاب أو غرينفيل» (ص ٥٨٦) ؛ « جيتو ينكسيلك . . . بالقرب من مصب نهر ناس » (الصفحة ذاتها) . غير أن خريطة السيد باربو ، Totem poles ، تعين موقع جيتوينكسيلك (جيتو ينكسيهنت) نحو عالية المضائق .

(٢) سابير ، مخطط . . . مرجع مذكور : « غرينفيل (لاكسكالتساب) . . . » (ص ٢) . بحسب سابير ، إن ال Gitwankeitlka ، « قوم المكان الذي تقيم فيه العظايات » ، يشكلون الفئة النيسكية الثالثة ، بدءاً من سافلة النهر .

وتلتقيان في منتصف الطريق في مكان سمي تخليداً لهذا الحادث . وتحملان قليلاً من الزاد : أخت سافلة النهر ، حفنة من ثمرات عنبية ؛ وأخت عالية النهر ، جزءاً من فرخ سمك . فتتقاسمان الزاد وهما تتألمان لبؤسهما .

أخت عالية النهر مصحوبة بابنتها ، ولا تذكرها الأسطورة بعد ذلك . وأخت سافلة النهر ، الأخت الصغرى ، لاتزال عزباء . ويزورها مجهول ليلاً . يدعى هوكس ، ويعني تميمة سعد . ويعلم بحال النسوة فيزودهن بالطعام بصورة اعجوبية ، وتلد الصغرى صبياً في الحال ، آسي — ويل ، ويصنع أبوه له نعلي ثلج ، غير فعّالين في البداية ، ولكنهما يمنحان صاحبهما سلطة سحرية بعد تحسينهما . ويتسلم آسي — ويل من أبيه كلبين سحريين وعصا قادرة على خرق الصخور . ومنذ ذلك الحين ، برز صياداً أفضل من شخصيات أخرى فوق طبيعية تبارى معها .

هنا موقع حادثة السحاب هوكس أمام أخوة امرأته التي كنا قد لخصناها أعلاه (١) . ويذهب هؤلاء بأختهم وابنها إلى جيتكسادن نحو سافلة مضايق ناس (٢) . وهناك يجذب العبد المتنكر بزي دب خارق البطل إلى السماء ولكن البطل لاينجح في الدخول إلى المقر السماوي ويرجع إلى الأرض بعد أن فقد أثر الدب .

---

(١) انظر ص ١٨٧ .

(٢) سابير ، مرجع مذكور : « gitxate'n ، قوم الإشراك (للسمك) » (ص ٣) : باربو ، مرجع مذكور ، خريطة : Gitrhatin ، في أول المصب ، ونحو سافلة الوادي الضيق . يبدو أن هذا الموضع هو نفسه المسمى في البداية لا كسكالتساب .

عندئذ يذهب إلى بلاد التسيمشيانيين حيث يتزوج أخت صيادي الفقمات . ويذلـهم بتفوقه فيتخلون عنه ، ويزور الفقمات في مملكتهم تحت الأرض ، ويعالجهم ويشفيهم ويحصل على قارب من الأمعاء يعيده إلى الشاطيء ، فيقتل أخوة امرأته بحيتان اصطناعية . ويجد امرأته فلا يفارقها بعد ذلك (١) .

نسخة هزيلة جداً بالتأكيد . مشاهدها قليلة . وعندما نقارنها بنسخة بواز ١٩١٢ التي اعتمدناها مرجعاً حتى الآن ، تبدو سلسلة الأحداث فيها مشوشة . ولكننا قد نخطيء إذا اقتصرنا على معاملة نسخة ناس بمثابة صدى ضعيف لنسخ سكينا . في السياق الإبتدائي ، وهو أفضل أقسامها محافظة ، يقع كل شيء كما لو كان فيض التفصيلات باقياً على حاله ، وإنما لقاء إبدالات تؤلف منظومة بالتأكيد . فلنبدأ بجردها ، مميزين في الوقت نفسه العناصر المشتركة والعناصر المحوّلة .

في الحالتين ، تبدأ الحكاية في وادٍ نهري : وادي سكينا ووادي ناس . الفصل شتاء ، والمجاعة منتشرةٌ ، وثمة امرأتان ، قريبتان ، تعيش إحداهما في عالية النهر والثانية في سافلة النهر ، تقرران الإجتماع وتلتقيان في منتصف الطريق .

وإلى الآن تبرز عدة اختلافات :

مكان العمل	ناس	سكينا
حالة النهر	؟	متجمد
وضع القريتين	بعيدتان قليلا	بعيدتان جدا(٢)
قرابة المرأتين . . .	اختان	أم وبنت
الحالة المدنية . . .	١ متزوجة ١ عزباء	أرملتان

(١) بواز ١٩٠٢ ، ص ٢٢٥ – ٢٢٩ .

(٢) هذا على الأقل ماتؤكده الأسطورة بتفخيم ، ولكن قرية المرأة الصغرى غير معينة .

واضح أن هذه الإختلافات تعادل **إضعاف جميع التقابلات** في نسخة ناس . وذلك واضح جداً في وضع القريتين ، وأكثر وضوحاً كذلك في علاقة القربى بين المرأتين ، التي يتحقق عنصرها الثابت القائم على **العلاقة** : كبرى / صغرى ، على صورة زوج : **أم / بنت** ، في الحالة الأولى ، و : **أخت كبرى / أخت صغرى** ، في الحالة الثانية ؛ الأم والبنت تقيمان على مسافة بعيدة الواحدة عن الأخرى ، فيما تقيم الأختان على مقربة من بعضهما ؛ والأم والبنت مدفوعتان إلى اللقاء بحادث أشد وضوحاً (ترمّل الإثنتين في آن واحد) من حادث اندفاع الإختين إلى اللقاء (إحداهما متزوجة بدون أية إشارة إلى ترمّلها) .

والدليل موجود أيضاً على أن نسخة ناس تمثل أضعافاً لنسخة سكينا . وليست نسخة سكينا تعزيزاً لنسخة ناس . ويتمثل هذا الدليل في بقاء العلاقة الأصلية **أم / بنت** على صورة أثر : أمومة الأخت الكبرى ، المصحوبة بابنتها ، تفصيل ، مردوده الوظيفي بلا قيمة ، من جميع النواحي ، في نسخة ناس :

(أ) [أم : بنت] : : [أم + بنت] : [لا — أم]

من حيث أن العنصر الثابت محدد ، إذاً ، بالتقابل بين **خصب ماضوي وخصب مستقبلي** .

وعليه ، تترافق هذه الإختلافات ، التي يمكن اعتبارها من حيث « الزيادة والنقص » — وبهذا المعنى كمية — باختلافات أخرى ، هي إنعكاسات حقيقية .

في قراءات سكينا ، **تأتي** كبرى المرأتين من عالية النهر . والصغرى من سافلة النهر . وفي قراءة ناس ، نجد العكس ، إذ يأتي الزوج

(آم + بنت) من جيتوونكسيلك ، بعيداً نحو المنبع ، والأخت العزباء (التي تصبح زوجة الحامي الخارق ، ومن ثمّ ، مطابقة لبنت نسخة سكينا) من لاكسكالتساب ، نحو سافلة النهر .

في نسخة سكينا ، لاتملك المرأتان أي طعام . وتضطران لإقتسام **عنبة عفنة واحدة** ، وجدتاها في مكان لقائهما (١) . ومن جديد تدل نسخة ناس على إضعاف ، إذ أن المرأتين تحضران زاداً ، يسيراً جداً في الحقيقة : حفنة من العنبيات وجزءاً من فرخ سمك صغير :

	سافلة النهر	عالية النهر
نسخة سكينا	∴ ←—— عنبة فاسدة ——→	∴
نسخة ناس	عنبات ←——	——→ فرخ سمك

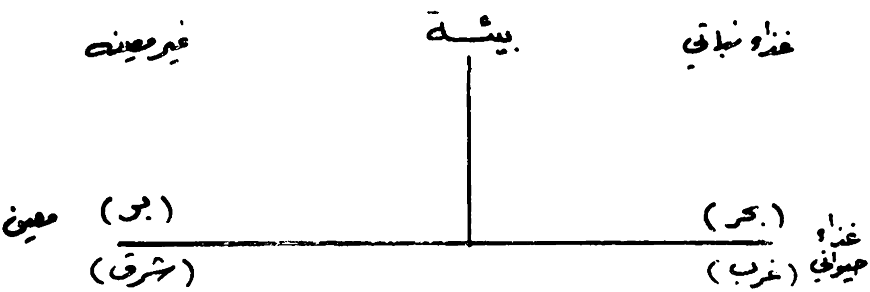
لعل من السهل أن نثبت تصور العفونة على أنها حد بين الغذاء والغائط (٢) ، على ساحل الهادي الشمالي الغربي وفي مناطق أخرى من أمريكا . وإذا كانت العنبة الوحيدة (**كمياً** ، غذاء أدنى) ، في نسخة سكينا ، ركيزة العفونة (**نوعياً** ، غذاء أدنى) **فذلك** يعني ، إذاً ، أن العنبات متصورة **نوعياً** كالغذاء الضعيف بالقياس إلى الأغذية القوية .

واضح أن المرأتين ، في نسخة سكينا تقترنان على نحو صريح ، لا بأطعمة محددة ، بل بنقص كل غذاء . ومع ذلك ، ليس « نقص

(١) « عدة عنبات » ، في بواز ١٨٩٥ .

(٢) تستند أساطير كثيرة إلى فقد السلمون من قبل الناس ، المعزو إلى رفض قطعة سمك عفنة ، أو إلى التقزز الناجم عن اكتشاف أن أم أسماك السلمون تلد هذه الأسماك من المؤخرة .

الغذاء ، المشار إليه ، مقولة فارغة لكونه مقولة سالبة ، أذ إن سير الأسطورة أعطاه محتوى بصورة ترتد إلى الماضي . . فالمرأتان هما غياب الغذاء ؛ ولكنهما مرتبطتان على التوالي بالشرق والغرب ، بالبر والبحر . وأسطورة أسديوال ترجع إلى تقابل بين نمطي حياة ، مرتبطين أيضاً بهذه الجهات الأصلية ذاتها وبهذه العناصر عينها : صيادي جبل من جهة ، وصيادي أنهار وبحار من جهة ثانية (١) . في نسخة سكينا ، التقابل الغذائي مزدوج إذن : بين غذاء حيواني (في الموقعين المتطرفين) وغذاء نباتي (في الموقع الأوسط) ، وبين حيوان بحري (غرب) وحيوان بري (شرق) ، أي :



ومن هنا هذه الصيغة :

(ب) [برّ : بحر] : : [« بر + بحر » : بيئة] .

التي ندرك تماثلها حالاً مع (أ) .

تستند المنظومة الغذائية في نسخة ناس إلى **بنية مبسطة** (بحدين بدلاً من ثلاثة حدود) وإلى **تقابلات أصابها الضعف** . ينتقل الغذاء النباتي

---

(١) بواز ١٩١٦ : « يتطلب الصيد البحري تأهيلا مختلفاً تماماً عن التأهيل الذي يلائم صيد الجبل » (ص ٤٠٣) .

من حالة غير معينة إلى حالة معينة قليلاً . من حد بين الغذاء وغياب الغذاء إلى غذاء إيجابي كمياً (حفنة عنبات) ونوعياً (عنبات أكثر طراوة) . وهذا الغذاء النباتي أصبح لايناقض الغذاء الحيواني ، وتلك مقولة واضحة جداً (ومعينة بالإشارة — ١) ، بل يناقض أضعف تحقق يمكن تصوره لهذا الغذاء الحيواني ذاته (ومع ذلك فهو معين بالإشارة + ١) ، وذلك بثلاث طرق :

سمك وليس لحم ؛
فرخ سمك . وليس سمكة ؛
طرف « ضخم كالإصبع » ؛
أي منظومة :

بحر ؛	تقابل	بر
غرب ؛	ضعيف الوضوح	شرق
غذاء نباتي (أو فرنسياً)		غذاء حيواني (أو هو الأنسب)

إذاً ، يعبّر عن العلاقة المتبادلة بين القراءتين ، من وجهة نظر المنظومة الغذائية ، ب :

(ج١) [(— لحم :) — سمكة)] » : : [د س (لحم+سمكة) د س (غذاء نباتي)] .

أو بشكل مبسط (تُعامل الكمية الضئيلة د س بمثابة غياب) :

(ج٢) [لحم : سمكة] : : [(لحم + سمكة) : (غذاء نباتي)]

حيث المجموع (لحم + سمكة) ، يشكل صنف الغذاء الحيواني .

ونلاحظ من جديد تماثل الصيغ الثلاث أ ، **ب** ، **ج** .

نموذجا الطعام في نسخة ناس هما العنبات (مصب) ، وفرخ سمك (منبع) . فرخ السمك غذاء حيواني ونهري ، والعنبات غذاء نباتي وأرضي ، وهو الوحيد بين جميع أنواع الأغذية الأرضية (خلافاً للطريدة التي تصاد من الجبل) التي تقترن عادة بحافات الأنهار (١) .

إذاً ، تتسنى كتابة التحول الجاري بالإنتقال من نسخة إلى أخرى ، من وجهة النظر هذه :

(د) [غرب : شرق] : : [بحر : بر] : : [ماء : يابسة] : : [نهر : حافة] .

فليس والحال هذه تقابل النهر وحافاته مجرد إضعاف النقيضات الأساسية بين شرق وغرب . يابسة وماء ، التي تجد أوضح تعابيرها في التقابل : بحر / أرض ، بل هو أيضاً **وظيفة** من وظائف هذا التقابل الأخير .

في الواقع ، إن التقابل : نهر / حافة ، أشد وضوحاً في داخل البلاد (حيث يقتصر الماء على النهر) من الساحل . فهنا يصبح التقابل غير ملائم ، لأن البحر ، في فئة الماء ، يتفوق على النهر ، ولأن الساحل ، في فئة الأرض ، يتفوق على الحافة . وعندئذ نفهم سبب القلب الذي يسمح ، **نحو المنبع** ، بافتراض :

(د) [ماء : يابسة] : : [نهر : حافة] .

ولكنه ، **نحو المصب** – إذ يماثل بين مجموع النهر وحافته وبين الأرض ، بالتقابل هذه المرة مع البحر – يحث على افتراض :

(هـ) [ماء : يابسة] : : [بحر : (نهر + حافة)] .

(١) بواز ١٩١٦ : « تذهب النسوة جميعهن في قارب ، أو في الغابة ، اقطف الثمار العنبية » (ص ٤٠٤) .

حيث المجموع (نهر + حافة) يتبدل إلى وضع (أرض) .

ونظراً لإمكان إرجاع **د** ، **هـ** إلى الصيغة :

(و) [أرض : ماء] : : [« نهر + حافة » : بحر] .

الشبيهة بالصيغ **أ** ، **ب** ، **ج** ، نتبين ، بهذا المثال ، كيفية إمكان ظهور تحول ميتولوجي في سلسلة تعادلات طرفاها معكوسان (١) .

والواقع أن دعامة الوضع (سافلة النهر ، غرب) ، في آخر مراحل التحول ، غذاء نباتي وبالتالي أرضي ، فيما أن دعامة الوضع (عالية النهر ، شرق) غذاء حيواني يتصف ، لكونه مؤلفاً من فرخ سمك ، بأنه نهري وبالتالي مائي . فالمرأتان اللتان رُدّتا إلى قاسمهما المشترك الذي يتمثل في علاقة الكبرى بالصغرى ، يتم إبدالهما بالنسبة لعالية النهر ولسافلة النهر إبدالاً على نحو متماسك (٢) .

في نسخة سكينا ، إذاً ، **يبطل** مفعول التقابل الضعيف بين نهر وحافة (الأمر الذي تعبر عنه الأسطورة بالتأكيد على تجمد النهر وسير المرأتين على الجليد) لصالح التقابل الشديد بين بحر وبر ، المذكور مع ذلك بصورة سلبية (إذ عُرّفت المرأتان بعوَزهما ، بما يتعلق بالغذاء المقترن بوضع كل منهما) . أما في نسخة ناس ، فان التقابل الشديد هو الذي يبطل مفعوله ، بالإضعاف والقلب ، لصالح التقابل الضعيف

---

(١) انظر أ . ب . ، ص ٢٥٢ – ٢٥٣ .

(٢) تتسم الصغرى ، التي تمثل الخصب المستقبلي ، بطابع أنثوي متميز ، والكبرى بطابع انثوي غير متميز . إذاً ، ينبغي على الصغرى أن توجد دائماً في وضع (أرض) : في نسخة سكينا ، لأنها ستلد اسديوال . ملك الجبال ، صياد البر ، وفي نسخة ناس ، للسبب نفسه ، يضاف إليه الطابع الأنثوي البحت المتمثل بقطف الثمار العنبية ، التي تمثل الغذاء البري . انظر بواز ١٩١٦ : « يجلب الرجال جميع الغذاء الحيواني ، باستثناء الأصداف ، فيما تقطف النسوة الثمرات العنبية وتجمع الجذور والأصداف » (ص ٥٢ ، و ٤٠٤ أيضاً) .

بين نهر وحافة ، المذكور بصورة إيجابية (المرأتان مزودتان بالأغذية المناسبة ، وإنما بتقتير) .

تلاحظ تحولات موازية في حادثة الحامي الخارق ، كما ترويها النسختان . في نسخة سكينا ، يقدم فقط لحماً بكمية متزايدة (التقديم حسب الترتيب : سنجاب صغير ، ديك خلنج ، شيهم ، قندس ، عنزة ، دب أسود ، دب غريزلي ، رنّة) ؛ وفي نسخة ناس ، يقدم معاً لحماً وسمكاً بكمية كبيرة ، بحيث أن الكوخ « مليء باللحم والسمك » في الحالة الأولى « ومليء باللحم المقدد فقط في الحالة الثانية » . فهذا التوازن بين نمطي الحياة لايتحقق ، والحالة هذه ، إلا في وقت متأخر جداً ، وبصورة عابرة : خلال زواج أسديوال الثالث بأخت ، الجيتكساتليين ، عندما كان ، وهو لايزال بصحبة أخوة زوجته ، مزوداً بكمية وافرة من « السلمون وغريض اللحم » ، باعوها إلى التسيمشيانيين الجائعين (١) .

أضف أن أسديوال يستلم من أبيه أشياء سحرية تنجح في الحال (سكينا) في حين أن الأشياء التي أعطيت إلى آسي — ويل يزداد مفعولها تدريجياً (ناس) . وفي الحالتين يعود البطل من الغرب ، كالغذاء ، منقولاً في أحشاء الفقمات ؛ ولكن الإستعاضة عن الأمعاء (ناس) بالمعدة (سكينا) ، في الحالة الثانية ، يوحي بغذاء أقرب إلى التفسخ ، ذلك موضوع يصبح هنا نهائياً وليس ابتدائياً (عنبة فاسدة : غذاء المرأتين الأول في سكينا) . ولايجب أن ننسى ، من هذه الناحية ،

---

(١) قارن بهذا الشأن بواز ١٩٥٢ ، ص ٢٢٥ — ٢٢٦ ، وبواز ١٩١٢ ، ص ٧٤ — ٧٧ و ١٢٠ — ١٢٣ .

أن السمكة المضيئة ، الأمل الوحيد في التخلص من المجاعة (تسمى هذه السمكة بالتسيمشيانية : hale – mà·tk ، أي « المنقذ ») يجب احتمالها حتى التفسخ ، وإلا لحق بها الذل فلا تعود أبداً .

- ٩ -

كيف نعطي محتوى مشخصاً لهذه الآلية المزدوجة المتمثلة في إضعاف التقابلات المصحوب بقلب العلاقات المتبادلة والتي أثبتنا صحة تماسكها الصوري ؟ لنلاحظ أولاً أن العكس معيّن في الموقع الجغرافي لكل من الشعبين : النيسكا ، قوم ناس ، موجودون في الشمال ؛والتسيمشيانيون (الذين يعني اسمهم : « داخل نهر سكينا » ، من k - Sia,n « سكينا ») موجودون في الجنوب . ولكي يتزوج بطل ناس في أرض أجنبية (الكلام نسبي) ، يذهب عند التسيمشيانيين ، أعني من جانب سكينا ، نحو الجنوب ؛ وزواج أسديوال الأخير ، المولود على نهر سكينا ، يرينا إياه ، قبل القطيعة ، مقيماً مع أقارب زوجته على نهر ناس ، أي في الشمال . ويكوّن كل قوم ، عن البلد الواحد ، صوراً متناظرة ومعكوسة ، على نحو عفوي .

فالأساطير تؤكد ، والحال هذه ، أن الثنائية : وادي سكينا ، وادي ناس ، التي تؤلف مع المنطقة الوسطى بلاد التسيمشيانيين (بالمعنى الواسع) ، يتم تصورها على شكل تقابل . وكذلك الأمر بالنسبة للفعاليات الإقتصادية المقترنة بكل من النهرين ، على التوالي :

قرر مراهق ، ولد ولادة فوق طبيعية ، أن يصعد إلى
السماء عندما كان الظلام لايزال مخيماً على الأرض . ويُخصب ،
إذ يتحول إلى ورقة ، ابنة سيد الشمس ، التي تحمل طفلاً ،

اسمه Geènt . يستولي الطفل على الشمس ، وينزل ، وقد أصبح سيد النهار ، إلى الأرض ، وهناك يحصل على رفيق هو لوغوبولا ، سيد الضباب والماء والمد والجزر . ويتنافس الصبيان ، وبعد اختبارات عديدة مترجّحة ، يقرران اللعب برمي السهم ، رهانهما نهر سكينا مقابل نهر ناس . ويربح جيان بالحيلة ، ويحس بفرح شديد يعبّر عن ذلك بالتسيمشيانية – أي بلهجة مجرى سكينا الأسفل – « ويقول لوغوبولا : لقد فزت ياأخي جيان . والآن ستصعد السمكة – المضيئة نهر ناس مرتين في كل صيف . – ويجيب تكسامسن (جيان) : وسيكون سلمون سكينا سميناً جداً دائماً . – وهكذا اقتسما مافاز به تكسامسن على ضفاف ناس . . . وبعد ذلك يفترق الاخوان » . وتؤكد إحدى النسخ التي جمعها بواز : « ذهب تكسامسن باتجاه البحر ، ولوغوبولا ، نحو الجنوب ، من حيث جاء » (١) .

ومع ذلك لايقدم تناظر الموقعين الجغرافيين سوى بداية شرح . رأينا أن قلب العلاقات المتبادلة مرتبط باضعاف عام لجميع التقابلات ، لايكفي لعرضه مجرد إحلال الجنوب مكان الشمال ، والشمال مكان الجنوب . عندما تنتقل الأسطورة من سكينا إلى ناس ، يتغير شكلها بطريقتين مرتبطتين ارتباطاً بنيوياً : تصغر من جهة ، وتنعكس من جهة ثانية . ولكي يكون التفسير مقبولاً ، يجب أن يأخذ الجانبين بعين الإعتبار بصورة متضامنة .

---

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٧٠ ؛ وانظر كذلك بواز ١٩٠٢ ، ص ٧ وما يليها .

يتكلم سكان سكينا وسكان ناس لهجات متجاورة (١) . وتنظيمهم الإجتماعي واحد تقريباً (٢) . غير أن الشعبين يختلفان اختلافاً عميقاً بما يتعلق بنمط الحياة . ولقد وصفنا نمط حياة سكينا والساحل ، المتميز بتغيير فصلي كبير ، ومزدوج بالإضافة إلى ذلك : بين مدن الشتاء ومعسكرات الربيع من جهة ؛ وبين صيد السمك المضيء الربيعي في نهر ناس وصيد السلمون الشتوي في نهر سكينا من جهة ثانية .

بما يتعلق بسكان سكينا ، لايبدو أنهم ذهبوا دورياً إلى سكينا . علمنا في الأكثر أن الذين كانوا يعيشون على نهر ناس ، بعيداً جداً نحو عالية النهر كانوا يسمون : Kit'anwi' like ، « قوم يغادرون قريتهم الدائمة دورياً » ، لأنهم كانوا ينزلون سنوياً نحو سافلة نهر ناس ، لصيد السمك المضيء فقط (٣) . وهكذا تبدو التغيرات الفصلية الأكثر اتساعاً التي مارسها النيسكا محدودة بنهر ناس ، فيما كانت تغيرات التسيمشيانيين تتعلق بمنظومة أشد تعقيداً ، سكينا ــ ناس . ذلك أن السمكة المضيئة تصل منذ شهر آذار إلى نهر ناس ، مكان لقاء كل الجماعات التي تنتظر « المنقذ » بقلق ، فيما يصعد السلمون بعد ذلك نحو عالية النهرين . فإذاً ، كان النيسكا يعيشون في واد واحد ، والتسيمشيانيون في واديين .

---

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٧٠ . انظر كذلك بواز ١٩٠٢ ، ص ٧ وما يليها .

(٢) سابير ، مخطط . . . ، ص ٣ – ٧ ، حيث أخطأ غودار (مرجع مذكور) في نسبة فرعين من الزواج الخارجي عوضاً عن أربعة فروع . ويفسر هذا الخطأ على الأرجح بحاجة النيسكا ، جيران تلينجيت المباشرين ، لتطبيق قاعدة المشترك الأصغر على تنظيمهم الإجتماعي ، ضماناً لإحترام قوانين الزواج الخارجي في الزواجات التي يعقدونها مع الأجانب أكثر مما يحتاج إليها التسيمشيانيون ، في معظم الأحيان .

(٣) سابير ، مرجع مذكور ، ص ٣ .

أما والأمر على هذا النحو ، فان جميع الأهالي يستطيعون تصور الثنائية ناس — سكينا على أنها تقابل ، ومثلها الثنائية الملازمة لها : سماك مضيء — سمك السلمون . ولا ينبغي الشك في ذلك ، نظراً لقيام بواز بجمع الأسطورة التي تؤسس هذا التقابل بنسختين متماثلتين تقريباً ، الأولى بلهجة ناس ، والثانية بلهجة سكينا . غير أن تقابلا يتصوره الجميع يمكن ألاّ يكون ذا دلالة واحدة في نظر كل فئة . كان التسيمشيانيون يعيشون التقابل كل سنة ، فيما كان النيسكا يكتفون بمعرفته . ومع أن الصياغة بأزواج من التقابلات تظهر في اللغة التسيمشيانية على أنها نمط واضح جداً يعيه المتكلم على الأرجح (١) ، فلا يمكن أن يكون مردودها المنطقي والفلسفي واحداً في الفئتين . يستخدم التسيمشيانيون هذه الطريقة في بناء منظومة إجمالية ومتماسكة ، ولكنها لايمكن إيصالها إلى أناس لايتسم وجودهم المشخص بسمة الثنائية نفسها ، وربما أيضاً لأن اتجاه مجرى ناس شرق — غرب أقل وضوحاً من اتجاه مجرى سكينا ، الأمر الذي يسهم في جعل الرسم الإختزالي الطوبوغرافي غامضاً .

نتوصل هكذا إلى إحدى خواص الفكر الأسطوري الأساسية ، والتي يمكن العثور على أمثلة منها في مكان آخر : عندما ينتقل رسم اختزالي أسطوري من شعب إلى آخر ، فتعيق المشاركة فيه اختلافاتٌ في اللغة والتنظيم الإجتماعي أو نمط الحياة ، يتسرب الضعف والتشوش إلى الأسطورة . على أنه يمكن الوقوع على مقطع ، تنعكس الأسطورة عنده وتستعيد جزءاً من دقتها عوضاً من الزوال .

---

(١) يذكر بواز ٣١ زوجاً من « الجزيئات المحلية » في وضع التقابل من نمط : نحو الأعلى / نحو الأسفل ؛ نحو الداخل / نحو الخارج ؛ إلى الأمام / إلى الوراء ، إلخ . (بواز ، دليل . . . مرجع مذكور ، ص ٣٠٠ — ٣١٢) .

تجري الأمور هنا كما في علم البصريات . ترى الصورة من فتحة مناسبة . فاذا ضاقت هذه الفتحة ، تتشوش الصورة ويصعب إدراكها . ومع ذلك ، عندما تقتصر الفتحة على ثقب دقيق ، أي عندما يميل الإتصال إلى الزوال ، تنعكس الصورة وتسترد وضوحها . وتستخدم التجربة في المدارس لتوضيح إنتشار الضوء في خط مستقيم ، بعبارة أخرى ، لتوضيح إنتقال الأشعة الضوئية حسب مقتضيات حقل ذي بنية وليس بصورة اعتباطية .

يشكل العمل الحاضر تجربة على طريقته ، نظراً لإقتصاره على حالة واحدة ، ولكون العناصر التي عزلها التحليل تظهر فيه بعدة سلسلات من التبدلات المتزامنة . فاذا استطاعت هذه التجربة الإسهام في البرهان على أن مجال الفكر الأسطوري ، هو الآخر ، مزوّد ببنية متينة . تكون قد حققت هدفها .

حاشية

أعدت قراءة هذا النص، بعد خمس عشرة سنة خصصتها لدراسة الميثولوجيا الأمريكية ، فوجدت أنه يستدعي بعض التصحيحات ـ كنا قد أدخلنا عدداً منها في النص ـ وبعض الملاحظات . وإذ تقيدت حرفياً باشارة بواز (١٩١٦ ، ص ٧٩٣) القائلة بأن نسختي ١٨٩٥ و ١٩١٢ « متماثلتين عملياً » ، كان اهتمامي بالأولى ناقصاً ، معتقداً بامكان إهمالها ، بوصفها « قراءة ضعيفة » عن الثانية ، ولاتختلف عنها سوى « بعض الإختلافات الدنيا » (ليفي ـ ستروس) ١٩٥٨ ب ، ص ٣٤ ، حاشية ١) . والواقع أن ثمة والحالة هذه اختلافات كبيرة بين النسختين.

يتعلق الإختلاف الأساسي بوضع كل من المرأتين ، الذي يوجد ، من نسخة إلى أخرى ، معكوساً تماماً : تأتي الأم من عالية النهر ، والبنت من سافلة النهر ، مما يبدو أنه يُبطل تفسير العلاقات بين نسخة ١٩١٢ باللهجة التسيمشيانية ، ونسخة ١٩٠٢ بلهجة النيسكا ، الوارد أعلاه . ولكنّ ذلك يكون صحيحاً فقط إذا كان النهر المتجمد ، الذي تسافر عليه المرأتان في نسخة ١٨٩٥ ، هوسكينا . وعليه ، مع أن هذه النسخة هي أيضاً من مصدر تسيمشياني وأنها لاتسمي النهر ، على الأقل في بداية الأسطورة ، فلدينا أسباب وجيهة ترجّح أنه ناس . وفي هذه الحالة ، لايبطل تفسيرنا ، بل يتلقى تأييداً إضافياً ، لأنه يربط بتبدل النهر تبدل وضع كل من البطلتين بالنسبة إلى عالية النهر وسافلته .

فما هي الأسباب التي تشهد إذن في صالح نهر ناس ، في نسخة ١٨٩٥ ؟ لنلاحظ أولاً أنها تزوج صغرى المرأتين برجل من قبيلة أجنبية . من الناحية الجغرافية ، الأم وابنتها قريبتان من بعضهما ، إذ أنهما ، وقد غادرتا قريتهما في وقت واحد ، تلتقيان بعد مسيرة يومين ؛ ولكنهما ، بالمقابل ، بعيدتان جداً ، الواحدة عن الأخرى ، من ناحية سوسيولوجية ، لأن زواج البنت يقدم مثالاً واضحاً جداً على الزواج الخارجي . ولهذا السبب ، عندما كبر آسيوا ، قرر أبوه « هو » (التجسيد البشري للطير هادسيناس) الإقامة مع أمه وجدته لأمه في قبيلة هذه الأخيرة ، بمقتضى مبدأ الإقامة الأمومية ذاته ، الذي يرجح في نسخة ناس (أعلاه ص ١٨٧)

ينصرف آسيوا ، في قرية جدته لأمه ، إلى الصيد في الجبل ، باستثناء الصيد في البحر (قد يبدو ذلك إيضاحاً زائداً نظراً لبعد القرية نحو عالية النهر ، ولكن فائدته ستظهر ثانية فيما بعد) . ويتزوج فيها ، وهذا الزواج ، الذي يدفع لقاءه ثمناً عالياً لأخوة الفتاة من الحيوانات

التي قتلها في الصيد، ثم عقده بالتأكيد على مواطنة . فهذا الزواج الداخلي يسبق ، إذاً ، زواجه ببنت الشمس (المحددة هنا على أنها حصراً سيدة الدب الخارق) ، فيما تلي المغامرة مع المواطنة ، في نسخة سكينا ، الزواج السماوي ، ويتحمل البطل نتيجة خيانة هذا الزواج .

غير أن نسخة ١٨٩٥ توضح أن آسيوا (ص ٢٨٧) عاش مع زوجته في الجبال ، فيما كان منزله قريباً من نهر ناس ، حيث ظهر له الدب فوق الطبيعي على ضفته ، فطارده صاعداً نحو عالية النهر . وليس هذا كل شيء ؛ ذلك أن حميه الرحيم ،عندما قبل باعادته إلى الأرض، وضعه على ضفة نهر ناس ، حيث التقى آسيوا بعد ذلك بستة أخوة من قبيلة جيتكساتلا في عودتهم من صيد السمكة المضيئة ، فاصطحبوه (المقصود إلى الجزر التي كانوا يقيمون فيها) وزوجوه أختهم.ليتركوه فيما بعد على رصيف صخري ، لأن آسيوا ، « مع أنه لم يصطد حتى ذلك الوقت إلا في الجبل » (انظر أعلاه) يُلحق بهم المهانة ، عندما ظهر أفضل صياد في عرض البحر . ومن ثم ففي هذه الحالة أيضاً تعكس نسخة ١٨٩٥ نسخة ١٩١٢ ،إذ جاء في هذه الأخيرة أن الجيتكسالتيين يؤون البطل على الشاطىء ، فيما كانوا يتجهون نحو ناس لصيد السمك المضيء الفصلي ، وفي نسخة ١٨٩٥ ، بالعكس ، يلتقطونه على نهر ناس في نهاية فصل الصيد المشار إليه نفسه ، ويقصدون معه الجزر الساحلية التي يسكنونها .

تتفق إذن المعلومات المتقدمة كلها على وقوع حوادث الأسطورة بكاملها ، قبل زواج البطل من قبيلة جيتكساتلا ، على مجرى نهر ناس . إذاً ، تحقق نسخة ١٨٩٥ نوعاً من التسوية بين نسخة ١٩١٢ التي تدور على نهر سكينا ونسخة ١٩٠٢ التي تأتي فعلاً من نهر ناس ؛ فيما تشترك

هذه النسخة ، نسخة ١٨٩٥ ، ونسخة سكينا بمصدر واحد ، ولكنها تعيّن موضع حبكتها على نهر ناس .

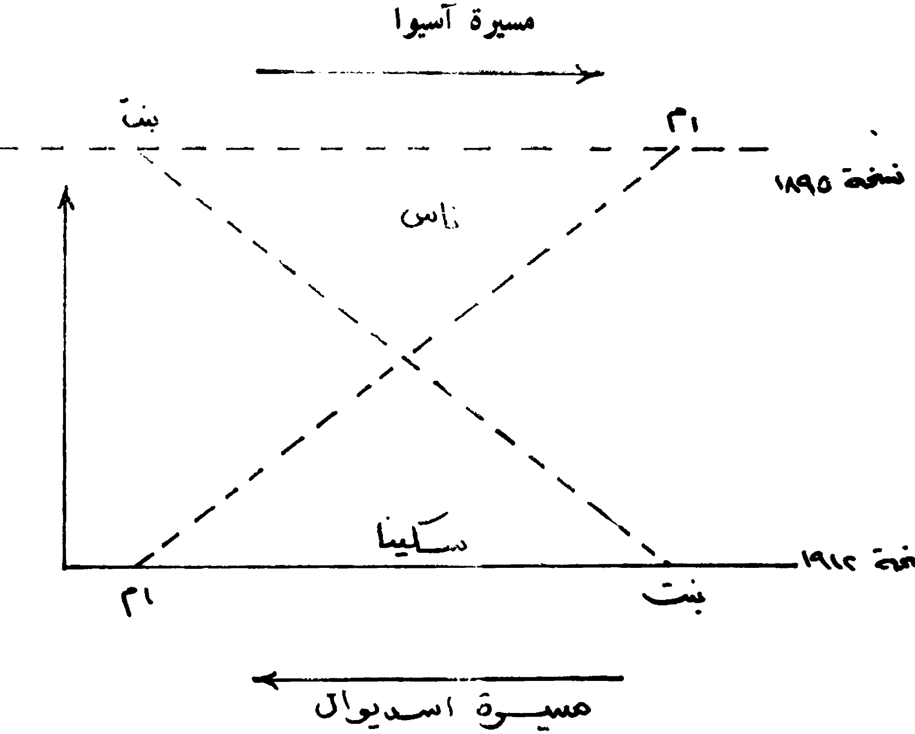
أولاً ، الوضعان الخاصان بالمرأتين يطابقان الوضعين في نسخة ناس ، ولكن صلة القربى بينهما تطابق الصلة المذكورة في نسخة سكينا . وتسهم تفصيلات أخرى في الأسطورة باعطائها طابع التسوية المشار إليه بين النسختين الأخريين . وبينما يرد في هاتين النسختين على التوالي أن المرأتين تعيشان على مسافة قريبة أو بالعكس على مسافة بعيدة ، الواحدة عن الأخرى ، رأينا أنهما في نسخة ١٨٩٥ متباعدتان قليلاً من الناحية الجغرافية ، وبعيدتان جداً — باعتبار زواج البنت في قبيلة أجنبية — من الناحيتين السوسيولوجية والسياسية . وكذلك الشأن بما يتعلق بالغذاء : فبينما تحملان قليلاً من الزاد ، أو تجدان ، وهما بلا زاد ، في مكان إلتقائهما عنبة فاسدة واحدة ، تصلان ، في نسخة ١٨٩٥ ، بلا مؤونة ، ولكنهما تقطفان عنبات نصف متعفنة ، وتقتسمانها ، ثم تقطفان قشور شجرة صنوبر ، على مقربة من خيمتهما ، تستعملانها غذاء . ثنائية التمون هذه قد تطابق ثنائية الحافة النهرية واليابسة ، متفقة ، بالتالي ، مع ثنائية الماء واليابسة في نسخة سكينا ، وثنائية النهر والحافة في ناس (أعلاه ص ٢١٧ — ٢١٩) . وتجدر الإشارة بهذه المناسبة إلى أنه إذا كانت العنبة الوحيدة المتعفنة تماماً ، الموجودة في حوزة المرأتين ، في نسخة ١٩١٢ ، لاتصلح غذاء كمياً ونوعياً ، فكذلك الشأن بما يتعلق بقشور شجرة منخورة ، تنتزعها المرأتان من الجذع ، على ما يبدو لإشعال نارهما فقط : «كانت نارهم على وشك الإنطفاء فذهبت عندئذ المرأة النبيلة الشابة . . . لإنتزاع لحاء الشجر . . . » (المرجع نفسه ص ٧٣) وكما في نسخة سكينا ، يقدم الحامي الخارق للمرأتين طرائد تتزايد

حجماً ، ولو أن ذلك على صعيد وصفّر . يتراوح في نسخة ١٨٩٥ بين « الحجل » وماعز الجبل .

هل يمكن الآن فهم وضع نسخة ١٨٩٥ الخاص ، بمعزل عن كونها ، وقد جمعت باللهجة التسيمشيانية على سكينا الأسفل ، كنسختي ١٩١٢ و ١٩١٦ ، وقعت ، ليس على هذا النهر ، بل على ناس كما في نسخة ١٩٠٢ التي تأتي منه ؟ بعبارة أخرى ، لماذا يحس التسيمشيانيون الأصليون بالحاجة إلى نسخة عن أسطورتهم يتعين موقعها في بلاد نيسكا وليس في بلادهم ، وهل ينطوي هذا النقل على وظيفة ذاتية مستقلة عن التغيرات التي تتسنى مشاهدتها موضوعياً ، والتي تؤول ، في المسألة التي نناقشها ، على نوع من التسوية بين النسخ الأخرى ؟

لنقارن سريعاً نسخة ١٨٩٥ مع المقاطع المطابقة في نسخة سكينا . تحدث هذه الأخيرة أولاً على مجرى هذا النهر الذي يسلكه البطل من عاليته نحو مصبه . يصل إلى المصب ، ثم يصعد على طول الشاطيء — حيث يلتقي بقوم جيتكساتلا — حتى مصب ناس . خط السير الموصوف في نسخة ١٨٩٥ متناظر ومعكوس : يصعد البطل نهر ناس ، أولاً إلى قرية جدته لأمه ، التي يتزوج فيها ، ثم يتجاوزها بعيداً نحو عالية النهر في مطاردة الدب ، وبعد ذلك ينزل ثانية ، بصحبة قوم جيتكساتلا ، إلى أرض هؤلاء ، الواقعة عند مصب سكينا . وتحرص النسختان على هذا التناظر ، إذ جاء في نسخة ١٩١٢ أن أسديوال المستقر من قبل في مكان ولادته نحو سافلة النهر انطلق في مطاردة الدبة البيضاء « التي كانت قد نزلت في الوادي » (أعلاه ، ص ٢٠٦) ؛ وفي نسخة ١٨٩٥ (ص ٢٨٧) أن آسيوا ، المقيم والمتزوج نحو عالية النهر بالقرب من

قرية جدته لأمه ، قاده الدب بعيداً أيضاً نحو عالية النهر . ويمكن تمثيل هذه الإختلافات بشكل رسم تخطيطي



شكل (١٢)

هذا البناء التناظري ما ينفك مع ذلك يثير بعض الصعوبات التي تلقي نسخة ١٨٩٥ ، باحتراس . ستاراً عليها . في الواقع ، ينطوي البناء المشار إليه على قيام الجيتكساتليين بالتقاط آسيوا في أعالي نهر ناس دون الإشارة إلى الطريق الذي سلكوه فيه بعدئذ عند العودة إلى جزرهم البحرية عند مصب سكينا . ربما كان وصف نزول نهر ناس ، في

الواقع ، سيجازف بتحريف التناظر الجميل بين المظاهر المكانية مثلما تبرز في النسختين . ولكن ، ماذا يمكن أن تكون دلالة هذا التناظر ؟

يذكر القارىء نهاية نسختي ١٩١٢ و ١٩١٦ . في نسخة ١٩١٢ ، يشعر أسديوال بالحنين إلى جبال طفولته . فيعود إليها ويلتحق ابنه به . وفي ذات يوم يذهب إلى الصيد وينسى نعليه الثلجيين فيهلك في الجبل متحولاً إلى حجر . وفي نسخة ١٩١٦ . تضاف خطيئة أخرى إلى نسيان ووكس ، الذي يكرر شخصية أبيه ، أسديوال الذي يواصل صيده على أرضه : ذلك أنه لايظفر بطاعة زوجته ، التي تفسر أوامره تفسيراً معكوساً . لهذا السبب ، فانه يتحجر كأبيه ، فيما تتفجر امرأته لإمتلائها بالشحوم . وتتحول إلى صوّان معرّق .

والآن ، كيف تنتهي نسخة ١٨٩٥ ؟ بعد تخلص آسيوا من أبناء حميه (باستثناء أصغرهم عمراً كما في نسخة ١٩١٢) ، عاش عيشة هادئة مع زوجته الحيتكساتلية في قريتها (على شاطيء البحر ، إذاً) . ولكنه اشتاق بعد عدة سنوات إلى رؤية الفقمات التي كانت قد أحسنت معاملته . ورغب ابنه في أن يعرف لماذا أحسنت الفقمات معاملته وما الطعام الذي كانت تقدمه إليه . ورفض آسيوا في أول الأمر إجابة أبنه ، ثم أمام إلحاحه ، قال إنه أكل « القدّ الصخري » (سمكة شائكة من فصيلة العقربيات) وزيت السمك المضيء وإن الطعام كان شهياً . وما كاد يلفظ هذه الكلمات حتى سقط ميتاً ، فيما كان حسك السمك يخرج من معدته . وتخلص الأسطورة إلى القول إنه إنما هلك على هذا النحو لأنه كان قد روى ما حدث له عند الفقمات .

تستدعي هذه الخاتمة عدة ملاحظات . في نسختي ١٩١٢ و ١٩١٦ ، يعيش أسديوال وابنه ووكس في الجبال (التي كان يشعر أسديوال

بالحنين إليها) ويهلكان كلاهما إثر توغلهما فيها (في منطقة مجهولة ، حسب نسخة ١٩١٦) في رحلة صيد تضع البطلين في مركز مقدمي غذاء . وفي نسخة ١٨٩٥ . بالعكس ، يعيش آسيوا ، الذي يتصف في الأصل أنه صياد جبلي على وجه الحصر (أعلاه ص ٢٥٣) ، على شاطيء البحر ، ربما في جزيرة ، ويهلك بسبب حنينه إلى إقامته عند الفقمات في عرض البحر (بعيداً أيضاً في المحيط) حيث -- يبرر حسراته مطبخ الفقمات بصورة خاصة -- يرى نفسه من جديد في وضع رضيع . الحنين إلى الجبل في الحالة الأولى (مع أن أسديوال عاش متزوجاً مرتين بالقرب من مصب سكينا وعلى الشاطيء (. والحنين إلى عرض البحر في الحالة الثانية (مع أن آسيوا عاش وتزوجا في عالية نهر ناس . « في الجبال » (بواز ١٨٩٥ ، ص ٢٨٧) ، تقدم هاتان النتيجتان فيما بينهما التناظر الدقيق نفسه الذي تقدمه المسيرات الخاصة التي تنسبها مختلف النسخ إلى الأبطال . مرة أخرى ، نتحقق بهذا المثال من أن الرسالات الأسطورية تحدد بأثر رجعي صياغات معكوسة ، وذلك عند تقابلها .

إن نسخة ناس (بواز ١٩٠٢ ، ص ٢١٢ -- ٢١٣ أعلاه) بالقياس إلى هاتين الرسالتين -- موت البطل بسبب حنينه إما إلى الأرض أو إلى البحر ، وبالتالي لعجزه عن تحقيق التوازن بين العنصرين -- تشغل ، والحالة هذه ، موقفاً حيادياً : تفشل محاولة رحلة البطل السماوية ، ولاتخلف إقامته الجوفية عند الفقمات أية حسرات . وينهي أيامه بهدوء على الشاطيء في مكان زواجه . إذاً ، نحن ندرك لماذا يمكن أن تحافظ نسخة ١٨٩٥ ، في آن واحد ، على علاقات تناظر مع نسختي ١٩١٢ و ١٩١٦ ، وتقدم نماط تمارب مع نسخة ناس حيث يلتغي التقابل

بين الرسالتين : إن نسخة ١٨٩٥ ، بابتعادها عن نسخ سكينا الأخرى ، تمرّ ، إذا صح القول ، بنسخة ناس قبل بلوغ الصعيد الذي تقدم عليه عن النسخ الأولى صورة متناظرة ومعكوسة (حول نزعة أساطير الساحل الشمالي الغربي إلى بحث منهجي لجميع الحلول الممكنة لمسألة واحدة ، انظر ليفي - ستروس ١٩٧٢ ب) .

تقدم نسخة ١٨٩٥ فائدة هامة أخرى ، هي أنها تسمح لنا بتوضيح الموقع الدلالي للنسيان في الأساطير . نذكر أن نسخة ١٩١٢ تفسر موت أسديوال بنسيان ، وأن نسخة ١٩١٦ تفسر موت ابنه ووكس بنسيان أيضاً ، ولكنه يتضاعف ويتفاقم بسوء فهم بين الزوج والزوجة ، يسفر عن موتهما . على أن نسخة ١٨٩٥ تستعيض عن النسيان بخطأ آخر : إفشاء السر ، الذي اقترفه آسيوا عندما كشف لأبنه عن الوجبة التي تقاسمها مع الفقمات . نحن نجهل ، في حالة معارفنا الراهنة عن اتنوغرافيا التسيمشيانيين ، سبب اعتبار إفشاء السرّ خطأ . هل كان من المحظور تهيئة العقربيات بزيت السمك المضيء ؟ أو أن الخطيئة الإبتدائية تكمن في إدخال الحسك في المعدة ، المباح للفقمات والمحرّم على البشر مثل حسك السلمون (أعلاه ، ص ٢٣٩) ؟ أو هل حظرت الفقمات على آسيوا البوح بشيء من تفصيلات إقامته في هذا العالم فوق الطبيعي الذي قبل فيه برعاية خاصة ؟ ولحسن الحظ ، ليس حلّ هذا المشكل الصغير ضرورياً لتوضيح النقطة التي تهمنا . يكفي أن تدخل نسخة ١٩١٦ ، علاوة على النسيان ، سوء الفهم بمثابة قراءة تركيبية للخطأ وأن تستعيض نسخة ١٨٩٥ عنهما بضرب من فعل إفشاء السر . ما الذي ، في الواقع ، يشترك به النسيان وسوء الفهم وإفشاء السر وماالذي

تختلف به ؟ وهل يمكن تعيين مواقعها وتحديد علاقاتها داخل مجال دلالي واحد ؟

لنعرّف إفشاء السرّ ، الذي يكمن في البوح لأحدهم بما لم يكن من الواجب أن نحدثه عنه . على أنه إفراط في التواصل مع الغير . ينتج عن ذلك إمكان تعريف سوء الفهم ، الكامن في فهم ماقاله أحدهم فهماً مختلفاً عما شاء قوله ، على أنه نقص في التواصل ، مع الغير أيضاً . وعندئذ نتبين موقع النسيان في مثل هذه المنظومة : فهو نقص في التواصل ، ليس مع الغير هذه المرة ، بل مع الذات ، لأن النسيان يعني عدم القول للذات ، ماكان يجب على المرء أن يكون قادراً على قوله لها (١) .

	افشاء السر	سوء الفهم	النسيان
افراط / نقص	+	—	—
الغير / الذات	+	+	—

الموضوع الدال ، موضوع النسيان ، يتكرر غالباً في القصص وفي الأساطير ، ولكنه يعتبر في أكثر الأحيان « أسلوباً » يلجأ إليه القاص كيفياً لتحريك الحبكة من جديد . ولو أمكن تعميم التفسير الذي اقترحناه ، لرأينا أن الأمر يتعلق بشيء مختلف تماماً . فقد يبدو النسيان مقولة حقيقية من مقولات الفكر الأسطوري ، أو ، في الأقل ، صيغة ، مزودة بدلالة دقيقة ، من صيغ هذه المقولة التي يؤلفها التواصل .

(١) بعد أن عرضت هذا التفسير في محاضرة ألقيتها في شباط ١٩٧٣ في فانكومنير ، اقترحت طالبة في جامعة كولومبيا البريطانية ، هي الآنسة هيلدا توماس ، إمكان تعريف الحنين ، الذي هو نقيض النسيان ، على أنه افراط في التواصل مع الذات ، وبالتالي توضيح التركيب الرابع والأخير : + ، — .

بعد هذه الإعتبارات المتعلقة بنسخة ١٨٩٥ التي كان يجدر أن يرد لها مكانها ، نود في الختام تقديم بعض الملاحظات السريعة حول مشكل آخر : مشكل الزواج ببنت الخال الذي سبق أن اعتبرناه نموذج الزواج الشائع ليس عند التسيمشيانيين فقط ، بل عند الشعوب المجاورة أيضاً (ليفي ستروس ١٩٥٨ ب ، ص ٢٧) . ويبدو والحالة هذه ، أن كتاب روسمان ورابل الحديث الرائع ، يثبت بصورة مقنعة ، بواسطة دراسة أنساب ودورات الإمانات في مهرجانات الهدايا دراسة مقارنة ، أنه إذا كانت هذه المعطيات تؤيد خاصة الزواج التفضيلي ببنت الخال عند التسيمشيانيين ، فليس الشأن كذلك بما يخص هيدا وتلينجيت ، الذين تتوافق آلية البوتلاتش عندهم مع تفضيل الزواج من بنات العم أو العمات .

ولكن ، مهما تكن الممارسة المرعية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (من المعلوم أن الملاحظات المتوفرة قلما ترقى لأكثر من ذلك) عند تلينجيت وهيدا وتسيمشيان على السواء ، فان الأساطير تفضل الزواج ببنت الخال . ولقد لخصنا وشرحنا الأسطورة التسيمشيانية المتعلقة بالأميرة التي رفضت الزواج بابن عمتها (أعلاه ص ٢٠٣ — ٢٠٤) . وهذه الأسطورة ، كما يشير بواز ، موجودة أيضاً عند تلينجيت وهيدا . ونسخة سكايدغيت الهيدية (سوانتون ١٩٠٥ ، ص ٣٥٤) . لاتقدم عوناً كبيراً ، لإغفالها ذكر قرابة المرأة ، ولوقوع الحكاية كلها في البلاد التسيمشيانية ؛ وبالتالي لاتفيدنا شيئاً عن الشعوب المجاورة . وبالمقابل ، تبدو نسخة ماسيت (سوانتون ١٩٠٨ ، ص ٦٥٤ — ٦٥٥) . التي تبدأ عند تلينجيت ، واضحة جداً حول صلات القربى بين الشخصيتين الرئيسيتين ، فهما ابن عمة وبنت

خال ، وهذا مايشرحه الراوية بهذه الكلمات : « كان الرجل ، في مامضي يتزوج بنات خاله فقط ، ولايريدأن تنتقل أموال خاله إلى الغير. ولهذا لايسمح لغيره بأن يتزوج بنت خاله . وهذا مافكر به غاوغاتل ، ابن زعيم القرية ، وسعى إلى الزواج ببنت خاله ، وكانت بنت خاله راضية به أيضاً » .

كما تعبر نسخة تلينجيت (سوانتون ١٩٠٩ ، ص ٢٤٣) عن الوضع ذاته . شاب هندي ، « ابن رئيس عشيرة معينة » ، يغازل بنت خاله ، التي يخصصها أبوها ، خال الصبي ، « الزعيم من خارج العشيرة » . وبما أن البطل يأمل في بلوغ غاياته بالإستناد إلى حقه على زوجة خاله ، أم حبيبته — ذلك أن « الرجل الذي كان في الأزمنة القديمة يتزوج امرأة لها بنت في سن الزواج ، يتزوج البنت أيضاً » يبدو أن الأسطورة تتعلق بهذه العائلات ذات المكانة الرفيعة ، حيث كان الرجل الذي يخلف خاله ، بحسب ملاحظات سوانتون وموردوك ولاغونا ، يتزوج أرملته ، أو بنته أو الإثنتين معاً (روسمان — رابلي ، ص ٤٠ ، ح ٣) .

ثمة دليل قديم يوحي بأن تفضيل الزواج ببنت العم أو العمة عند تلينجيت لم يكن إلا نتيجة اتجاه أعم إلى اختيار القرين من عشيرة الأب ، نتيجة قابلة للتطبيق على الرجال ، فيما يقضي الإتجاه ، في حالة المرأة ، إلى صيغة زواج تناظري ومعكوس : « يرغب والدا الفتاة رغبة شديدة بتزويجها إلى قريب من جانب الأب . قد يكون عمّاً أو ابن عم أو جدّاً . والمبدأ نفسه يرجح لدى والدي الفتى ، اللذين يسعيان إلى تزويجه ببنت أو امرأة من أقارب الأب ، قد تكون بنت عمه ، أو عمته ، أو جدته .

ولاتعتبر نماذج الزواج هذه ملائمة فحسب . . . بل يفضلونها (الأهالي) أيضاً على جميع أنواع القرابة الأخرى » (جونس ، ص ١٢٨) .

وعليه ، إذا كان تلينجيت يعبرون بهذه الطريقة عن أفضلياتهم الزواجية ، فان هذه الأفضليات تؤدي إلى اختيار بنت العم أو بنت العمة من أجل الرجل ، ولكنها تقود إلى اختيار ابن عمة من أجل المرأة التي تكون بنت خال قرينها . وتروي حكاية من تلينجيت (سوانتون ١٩٠٩ . ص ٢٤٢) أن فتى هيدياً ، هجرته بنت خاله بعد زواجهما ، مباشرة ، ذهب مع أبيه ليتزوج في قرية أخرى . وكذلك بمساعدة أبيه عوّض زوجته الأولى فيما بعد عندما طالبته بقسم من أموالها . ويوحي هذا الإلحاح على دور الأب أن ثمة إمكاناً لأن يكون الزواج من قريبة للأب قد تلا الزواج ، الذي كان سائداً في البداية ، من قريبة للأم ، وأن صورتي الزواج مقبولتان بالتالي . ولو علمنا أن ثمة أسطورة تسيمشيانية تدور حول شاب يدفعه أبواه وأقرباء أمه للزواج في عشيرة أبيه ، خلافاً للتفضيل المؤكد ، تفضيل الزواج ببنت الخال ، لترتب علينا التسليم بوجود نوع من الشك في الطريقة التي كانت هذه الشعوب تفكر بها في منظومتها الخاصة وتضعها موضع التطبيق .

إن هذه الواقعات لاتحط من قيمة رهان روسمان وروبل ، الذي يحتفظ بكل قوته ، ولكنها توحي ، على الأقل ، إما بامكان تعايش طريقتي المقايضة المعممة في مجتمعي تلينجيت وهيدا (حتى لو كانت إحداهما تتسم بطابع استثنائي) ، وإما بظهور نوع من الإختلاف بين الأيديولوجية والممارسة ، معبراً بطريقته عن هذا التوتر بين السلالات الذي لفتنا النظر إليه (أعلاه ، ص ٢٣٢ — ٢٣٣) . ولاتدعي المجتمعات

المعنية ضمان توازنها بآلية المقايضات الزواجية ، بل فوضت أمرها بصورة متزايدة إلى دورات إعانات أخرى ، تتناول الألقاب والأموال . وهذا ، من جهة أخرى ، إنما هو الداعي الذي يدعونا إلى الإعتقاد بأن هذه الصيغة من الزواج من قريبة للأب ليس من شأنها أن تطعن في محاكماتنا القديمة حول عرضية هذه الصيغة (ليفي — ستروس ١٩٤٩ ، ص ٥٥٣ — ٥٥٨ ؛ ١٩٦٧ ، ص ٥١٢ — ٥١٧) . حتى ولو كان ممكناً أن نعترف اعترافاً نهائياً بأنها راجحة في مجتمعي تلينجيت وهيدا . ذلك أن هذه الفرضية الذاتية تزداد وضوحاً من جراء أن المجتمعات ، التي نجحت في جعل الصيغة أكثر دواماً ، تملك آليات أخرى سياسية وإقتصادية يعتمد عليها تلاحمها اعتماداً أكبر .

* * *

الفصل العاشر

أربع أساطير وينباغية(١)

في عداد المواهب التي تجعل من رادان واحداً من كبار اتنولوجي هذا العصر ، ثمة موهبة نادرة في مهنتنا تضفي على عمله صفة فريدة : هي مايسمى حس التمييز ، هبة جمالية تمضي بصاحبها مباشرة إلى الواقعات والملاحظات والوثائق التي تتصف على نحو خاص بأنها غنية بالمعنى . وهذا المعنى ، المستتر أحياناً في خبايا كتبه يظهر تدريجياً إذا حظيت بقدر كاف من الإهتمام . والحصاد الذي خزّنه رادان ، حتى عندما لايختار أن يطحن هو ذاته حبة منه ، يزوّد أجيالاً من الباحثين بغذاء أساسي . وهذا ما دعاني إلى تكريم آثاره هنا بالعكوف على أربع أساطير نشرها بعنوان : **ثقافة الوينباغو : كما وضعوها بأنفسهم**(١٩٤٩) ،

---

(١) مقتبس من الأصل الإنجليزي : « أربع أساطير وينباغية » ، الثقافة في التاريخ ، مقالات على شرف پول رادان ، مطبوعات جامعة كولومبيا نيويورك ، ١٩٦٠ ، ص ٣٥١ — ٣٦٢ . وقد أعد هذا الكتاب باشراف الأستاذ ستانلي دياموند في حياة پول رادان ، وصدر بعد موته الواقع في ٢١ شباط ١٩٥٩ .

قال عنها في المقدمة : « أردت بنشر هذه النصوص وضع وثائق حقيقية تحت تصرف الباحثين ، قد تساعد على دراسة ثقافة الوينباغو » . وعلى الرغم من هذا التصريح المتواضع . والحصول على هذه الأساطير من رواة مختلفين ، نتبين أسباباً متينة لجمعها في كتاب واحد . فهي ، من وجهة نظر بنيوية ، تكشف عن وحدة عميقة ، على الرغم من ابتعاد إحداها ، على مايبدو ، كما يلح على ذلك رادان في المدخل والحواشي ، عن الأساطير الثلاث الأخرى بالمحتوى والأسلوب والبنية . ومع ذلك سأحاول استخلاص العلاقات السائدة بين الأساطير الأربع وإثبات إمكان جمعها ، لا من حيث هي وثائق اتنوغرافية ولغوية حول قبيلة خاصة فحسب ، بل لأنها جميعها ترجع إلى نوع واحد ولأن رسالاتها الخاصة تتكامل ، متجاوزاً بذلك ماقصد رادان إليه .

عنوان الأسطورة الأولى : « الصديقان اللذان يتقمصان، أو اصل سهرة الليالي الأربع » . وهي تروي كيف أن ابن أحد الزعماء وصديقه الأثير نفذا مشروعهما القاضي ، بالتضحية بحياتهما لخير الجماعة . وبعد موتهما ، يتعرضان في العالم الآخر إلى سلسلة من الإختبارات ؛ ويصلان في نهايتها إلى مقر الخالق ، الذي أنعم عليهما بنعمته الخاصة . فأعادهما بين الأحياء ، حيث استعادا مكانهما بين أهلهما وأصحابهما .

الحكاية ، كما يشرحها رادان في تعليقه (ص ٤١ ، فقرة ٣٢) ، ترجع بصورة ضمنية إلى نظرية أهلية : لكل شخص الحق بحصة معينة من سني الحياة والتجارب الأرضية . وعلى ذلك يستطيع أقارب من يموت قبل إنتهاء أجله مطالبة الأرواح بتوزيع شريحة حياته المتبقية بينهم . ولكن النظرية تذهب إلى أبعد من ذلك ؛ لأنه لو كانت الشريحة ، التي يتخلى عنها بطل الأسطورة باستسلامه لقتل الأعداء ، تزيد حتماً

في رأسمال الحياة المكوّن لصالح الجماعة ، لما كان صنيع الإخلاص هذا خالياً تماماً من المزايا الشخصية . إن الفرد ، إذ يصبح بطلاً ، يقوم باختيار ، يبادل حياة كاملة بحياة مختصرة ، ولكن ، فيما تكون الشريحة الكاملة وحيدة وتمنح لمرة واحدة ، تبدو الشريحة المختصرة سبباً قانونياً لنوع من إجارة قابلة للتجديد إلى الأبد . بعبارة أخرى ، عندما يتخلى أحدهم عن حياة كاملة ، يبدأ حقاً بسلسلة غير محدودة من حيوات مختصرة . وبما أن السنوات التي ضحى بها البطل تزيد معدل حياة الأشخاص العاديين ، فان الجميع يربحون في الصفقة : الأشخاص العاديين الذين يطول معدل حياتهم الوسطي بصورة بطيئة ، ولكنها مؤكدة ، على ممر الأجيال ، والمحاربين الذين تختصر مدة حياتهم ولكنها قابلة للتجديد إلى ما لانهاية ، مهما قلّ علمهم بالإستمرار في تضحيتهم .

ومع ذلك ايس من المحقق أن رادان ينصف راويته تماماً إذ يصف الإشارة إلى قيام البطلين برحلتهما اعترافاً بنعم مواطنيهما عليهما بأنها « تفسير ثانوي » (ص ٣٧ ، فقرة ٢) . ويبدو أنه ينجم ، على العكس ، عن التحليل السابق أن هذا الدافع ذو أهمية أولى . أضف أن الأسطورة لاتتكلم عن حملة حربية واحدة بل عن حملتين . تجري الأولى في زمن مراهقة البطلين ، ولهذا لم يدعيا إلى الإنضمام إليها . حتى أن أحداً لم يكلف نفسه عناء إخبارهما بها ، بل يعلمان بها بطريق الرواية (فقرات ١١ ـــ ١٤) ويتبعانها بمبادرتهما الشخصية . ومن ثمّ ، فهما ليسا مسؤولين عن القضية التي يشتهران فيها : فقد تصورها آخرون وقادوها . وهما غير مسؤولين أيضاً عن الحملة الثانية التي هلكا

في أثنائها ، نظراً لأن مبادرة العمليات في هذه المرة من شأن الأعداء الذين شنوها ردّاً على الحرب التي شنت عليهم قبلاً .

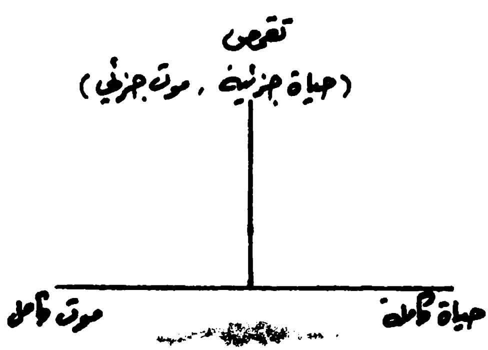
إذاً ، فكرة البداية واضحة : عقد كل من الصديقين زواجاً جيداً ، ونجحا في حياتهما الإجتماعية (فقرات ٦٦ – ٧٠) ، وهما يدركان فضل مواطنيهما عليهما (فقرة ٧٢) . وتقول الأسطورة أنهما ينطلقان في المغامرة بقصد التضحية بنفسيهما وهما يقومان بعمل نافع ، فيقعان عندئذ في كمين نصبه الأعداء الراغبون بالثأر لهزيمتهم السابقة ، ويقتلان فقد طلب البطلان الموت إذن لخير شعبهما ، وقد نزل بهما الموت مع أنهما بريئان من الأعمال العدوانية التي أدت إليه والتي تقع مسؤوليتها كلها على مواطنيهما . ومع ذلك يرث هؤلاء المواطنون نصيبي الحياة اللذين تنازل عنهما البطلان لصالحهم . ولكن ، بما أنهما سيبعثان ويعودان إلى الأرض ، لاتباع السلوك ذاته ولاشك ، فان دورة نقل الحياة تستأنف عملها ، وهلمّ جرا إلى مالانهاية .

لقد قدم رادان معلومات يبدو أنها تؤيد تفسيرنا : بعد الموت ، ثمة عجوز فوق طبيعية تخضع الأرواح لتجارب تتخلص في نهايتها من ذكرى الحياة الأرضية . فالأرواح لاتفوز ، والحالة هذه ، إلا إذا فكّرت ، لابخلاص أنفسها ، بل بخلاص مواطنيها الذين مازالوا على قيد الحياة .

إذاً ، يلاحظ في أصل الأسطورة ، كما يقول علماء اللغة ، تقابل مزدوج . أولاً ، بين **قدر عادي وقدر بطولي** ، يستعمل الأول الحق في حياة مفعمة وكاملة ولكنها غير متجددة ، ويستعمله الآخر لفائدة الجماعة . ويقوم التقابل الثاني بين نوعين من الموت ، الأول نهائي ووحيد الشكل . إذا صح القول ، وإن كان ينطوي على وعد

بالخلود في الآخرة ؛ والثاني دوري يتميز بروحات وجيئات بين هذا العالم والعالم الآخر . ولعل صورة ثنائية القدرين هذه موجودة في الرمز الونيباغي لسلّم العالم الآخر كما تصفه «**طقوس الطب**» . إحدى قائمتيه ، على مايقال ، شبيهة بـ «رجل ضفدعة : معوجّة ومرقطة بالنور والحياة . والقائمة الثانية شبيهة بأرزة حمراء ، اسودت بفعل الإستعمال ، فصارت ملساء ولامعة » (ص ٧١ ، فقرات ٩١ ـ ٩٣ ؛ انظر رادان ١٩٤٥ ، ولاسيما تعليقاته المفيدة في صفحات ٦٣ ـ ٦٥) .

لنلخص رسالة الأسطورة ، كما تتضح من التحليلات السابقة . إن الفرد الذي يصبو إلى حياة تامة سيتحمل كذلك موتاً كاملاً ؛ غير أن الذي يتنازل برضاه عن الحياة ويطلب الموت ، يفوز بمكافأتين : من جهة ، يزيد في مدة الحياة الكاملة الممنوحة لأعضاء قبيلته ؛ ومن جهة ثانية ، يصل إلى وضع متميز بتناوب الحيوات الجزئية والميتات الجزئية إلى مالانهاية . أي منظومة ثلاثية .



الأسطورة الثانية ، وعنوانها «الرجل الذي استعاد امرأته من عالم الأرواح» ، تعرض تغيراً عن الموضوع نفسه ، ولكن مع فرق هام . هنا أيضاً يبدو بطل ـ هو الزوج والحالة هذه ـ مستعداً للتضحية بما

بقي من حياته . ومعَ ذلك : هذه التضحية مقبولة ، لا لخير الجماعة كما في الأسطورة الأولى ، بل لخير شخص واحد : الزوجة الحبيبة التي خطفتها منه يد المنون . في الواقع لايخطر ببال البطل في بادىء الأمر أنه سيحصل بالبحث عن الموت على إجارة حياة جديدة ، لا لزوجته الميتة فحسب ، بل له أيضاً . لو كان عرف ذلك — وهذا صحيح بالنسبة لأبطال الأسطورة السابقة — لكان عنصر التضحية ، على أهميته لسير الحبكة ، غائباً من الحكاية . ولكن الخاتمة تظل واحدة هنا وهناك . ذلك أن من يفقد الحياة في حماسة غيرية كبيرة يفوز بها ثانية لنفسه . وكذلك للشخص أو الأشخاص الذين ضحى بنفسه من أجلهم في بداية الأمر

والأسطورة الثالثة — « رحلة الروح إلى عالم الأرواح» كما ترويها « **طقوس الطب** » — تنتمي ، كما يدل عنوانها ، إلى جماعة دينية . وتسرد الإختبارات التي تفرض على اتباع هذه الجماعة في الآخرة على غرار أبطال الأساطير الأخرى وتقول إنهم يفوزون بحق التناسخ إذا نجحوا في هذه الإختبارات .

للوهلة الأولى ، يختلف الوضع عن الأوضاع السابقة ، فهنا لايضحي أحد بحياته . ومع ذلك نعلم أن أعضاء « **طقوس الطب** » كانوا يمارسون بانتظام نوعاً من تضحية رمزية . وكانت الطقوس ، كما أشار رادان في **طريق الحياة والموت** وغيره ، تتبع نمطاً مألوفاً في أمريكا الشمالية يتمثل « بانتحار الأتباع وبعثهم » بالتناوب . وبذلك تبتعد الأسطورة الثالثة عن الأسطورتين الأولى والثانية بنقطة واحدة ، هي أن اتباع الطقس غير مستعدين للموت نهائياً ولمرة واحدة ، بل يتدربون بانتظام على التضحية نفسها ويكررونها عدة مرات خلال حياتهم ولكن بصورة

رمزية . إنهم يعوّدون أنفسهم تقريباً على الموت الحقيقي بتخليهم رمزياً عن الحياة المفعمة والتامة التي تحل الطقوس محل كامل مدتها سلسلة من الحيوات الجزئية والميتات الجزئية . ومن ثمّ ، ففي هذه الحالة أيضاً تبقى العناصر التي تكوّن الأسطورة واحدة ولو أن كل شخص من الجماعة — وليس شخصاً ثالثاً أو الجماعة ككل — هو المستفيد من التضحية المقبولة .

لننتقل الآن إلى الأسطورة الرابعة : « كيف أحيا يتيم بنت الزعيم » ، التي تثير ، في نظر رادان ، عدة صعوبات . في الواقع ، يلاحظ أنها لاتختلف عن الأساطير الثلاثة الأخرى فحسب : بل تشغل مكاناً مستقلا في ميتولوجيا الوينباغو . فعندما كان رادان يؤلف كتابه **نظرية الأتنولوجيا ومنهجها** (ص ٢٣٨ — ٢٤٥) كان يحسب أن ثمة إمكاناً لأن تكون نسخة ، طمس التحريف معالمها . من اسطورة كان قد عيّن نموذجها فضلاً عن ذلك ؛ ولكنه يوضح في **ثقافة وينباغو** (ص ٧٤ ومايليها) ، سبب تخليه عن هذا التفسير ،

لنتابع عن كثب برهنة رادان . يبدأ بتلخيص الحبكة — مضيفاً أنها على درجة من البساطة تجعل هذا الإهتمام غير مجدٍ : « تهيم بنت رئيس القبيلة بيتيم ، وتموت محطمة القلب ويبعثها اليتيم نفسه إلى الحياة . بعد تغلبه على اختبارات مختلفة ، ليس في عالم الأرواح ، بل في هذه الدنيا ، على الأرض وفي الكوخ الذي اسلمت الفتاة الروح فيه » (ص ٧٤) .

إذا كانت الحبكة هي « البساطة عينها » فأين هي النقاط المتنازع فيها ؟ يعدد رادان ثلاثاً منها ، ينكرها ، على قوله ، أي فرد معاصر من الوينباغو :

١– يبدو أن الأسطورة تتعلق بمجتمع مؤلف من طبقات اجتماعية واضحة .

٢– لكي تكون الحبكة معقولة ينبغي التسليم بمكانة النساء الرفيعة في هذا المجتمع ، بل ربما كانت قاعدة النسب فيه هي القاعدة الأمومية .

٣– وقوع الإختبارات على الأرض ، فيما تحدد ميتولوجيا الوينباغو ، بصورة عامة ، مسرح الإختبارات في الآخرة .

وعندئذ يفكر رادان بشرحين محتملين . ولكنه يستبعدهما حالاً . فلا يعتقد بامكان اقتباس الأسطورة من الفولكلور الأوروبي ، أو بأنها من عمل مفكر واسع الأفق : بل يرفعها بالأحرى إلى حقبة قديمة جداً من تاريخ وينباغو . ثمة شكلان متميزان من التقليد الأدبي الأهلي ، الحكايات الإلهية والحكايات البشرية ، امتزجا بعناصر قديمة ، ونقّح المجموع ليوفق بين هذه المعطيات المتنافرة .

نحن لاننوي مناقشة هذا الإنشاء الجديد الرشيق ، المبني على معرفة فريدة بثقافة الوينباغو ولغتهم وتاريخهم . ولايزعم التحليل التالي أن يقوم مقام تحليل رادان ، بل هو يكمله . ومن جهة ثانية ، يقع هذا التحليل على صعيد منطقي ، لاتاريخي ، ويتخذ الأساطير الثلاث ، التي شرحناها من قبل ، قرينة بدلاً من أن يتخذ ثقافة رواتها القديمة أو الحديثة. وسنبحث عما إذا كان ثمة علاقات بنيوية بين الأساطير الأربع ، وفي الإيجاب ، سنوضح هذه العلاقات .

نذكّر أولاً بنقطة تتسم بطابع نظري . منذ نشر بواز كتابه **ميتولوجيا التسيمشيانيين** ، أقرّ الأتنولوجيون غالباً بوجود علاقة متبادلة منتظمة بين ثقافة المجتمع وأساطيره . ولكن بواز ، على ما يبدو .

لم يذهب إلى هذا الحد . فالكتاب المذكور لايجزم بأن الأساطير تعكس الثقافة بصورة آلية كما يفترض بعضهم منذ ذلك الحين . بل يتساءل ، على نحو أكثر تواضعاً ، إلى أي حدّ ، وبأي مقدار ، تعكس مرآة الأساطير صورة الثقافة ، ويثبت دخول شيء من الثقافة فعلاً في الأساطير . ولاينتج عن ذلك أنه كلما ذكرت اسطورة شكل حياة اجتماعية ، وجب أن يطابق هذا الشكل واقعاً موضوعياً ما يفترض وجوده في الماضي ، إذا كانت دراسة الشروط الحاضرة لم تنجح باكتشافه في هذا الماضي .

ينبغي وجود تطابق ، بل يوجد تطابق ، في الواقع ، بين رسالة الأسطورة اللاشعورية ــ المشكل الذي تحاول حله ــ والمحتوى الشعوري ، وبعبارة أخرى ، الحبكة التي تعدّها لبلوغ هذه النتيجة . ولكن هذا التطابق ليس نسخة حرفية بالضرورة ، بل قد يتخذ مظهر تحول منطقي أيضاً . فاذا طرحت أسطورة مشكلها طرحاً مباشراً بالعبارات التي يدركها بها المجتمع الصادرة عنه ، ويحاول حلّها بها ، فان الحبكة ، محتوى الأسطورة الجليّ ، تستطيع أن تقتبس مباشرة موضوعاتها الدالة من الحياة الإجتماعية ذاتها .

ولكن الأسطورة ، عندماتصيغ المشكل بصورة معكوسة وتحاول حلّه بالخلف ، يمكن أن تتوقع تغيّراً بالتالي في المحتوى الجليّ ، ويقدم الصورة المعكوسة عن الواقع الإجتماعي المعطى بصورة اختبارية ، كما يظهر أمام شعور أعضاء المجتمع .

في مثل هذا الإحتمال ، لعل فرضية رادان ، التي تعيد أشكال الحياة الإجتماعية الموضحة بالأسطورة الرابعة إلى فترة قديمة من تاريخ الوينباغو ، ليست لازمة قطعاً . ذلك أن هذه الأشكال قد تعرض صورة

مجتمع بدون وجود واقعي ، في الحاضر أو الماضي ، وحتى أنه يناقض نموذج وينباغو التقليدي ، لأن بنية هذه الأسطورة الخاصة تعكس ببساطة بنية أساطير أخرى يستأنس محتواها الحلميّ بالنموذج التقليدي . بعبارة أخرى ، إذا سلمنا بوجود تطابق بين أ و ب . نستعيض عن أ ب – أ ، وعندئذ يجب أن تحل – ب مكان ب ؛ ولكن إذا كانت ب تطابق شيئاً واقعياً ، فلا ينتج عن ذلك وجوب وجود شيء واقعي آخر في مكان ما يمكن أن يطابق – ب : في مجتمع آخر اقتبس منه هذا الشيء الواقعي . أو بصفته بقية من ماضي المجتمع المعني في بادىء الأمر .

فما هو سبب وجود ثلاث أساطير من طراز أ وأسطورة واحدة من طراز – أ ؟ . ربما لأن طراز – أ أقدم ، وربما أيضاً لأن – أ تنتمي إلى أ بوصفها تحول ؛ م في إطار مجموعة واحدة،توضح أساطيرها الثلاث أ ١ و أ ٢ و أ ٣ حالات أخرى .

اثبتنا قبل ذلك استناد مجموعة الأساطير الثلاث إلى تقابل أساسي . من جهة بين حياة الأفراد العاديين الذين يموتون موتاً طبيعياً . وتواصل أرواحهم حياة عادية في إحدى قرى الآخرة ، ومن جهة ثانية بين حياة الأبطال ، المختصرة برضاهم . ولكن شرائح حيواتهم غير المعاشة تضاف إلى الشريحة الممنوحة لأعضاء الجماعة الآخرين وتزود البطل بعقد حياة جديدة ولاتنظر الأساطير الثلاث الأولى ، التي كانت مدار بحثنا ، إلى الحد الأول من القضية الضادية ، بل تقتصر على الحد الثاني . ولكن ، يظهر اختلاف فرعي بين الثلاث ، يسمح مع ذلك بتصنيفها بمقتضى النهاية الخاصة التي يضحي البطل أو الأبطال من أجلها : خير الجماعة في الأسطورة الأولى ، وخير فرد آخر (الزوجة) في الأسطورة الثانية ، وخير الضحية نفسها في الأسطورة الثالثة .

والآن ماشأن الأسطورة الرابعة ؟ نحن نوافق رادان على الإعتراف بأنها تتسم بسمات « غير اعتيادية » ؛ غير أن هذه الإختلافات تتعلق بعلم المنطق كتعلقها بعلم الإجتماع أو التاريخ ، بل أكثر دون شك ، لأنها تستند ، على مايبدو ، إلى دخول تقابل جديد على مستوى التفرع الثنائي الأول (بين حياة عادية وحياة غير عادية) . والواقع أن بالإمكان وصف ظاهرة من الظاهرات « غير العادية » على نحوين : بالإفراط أو التفريط ، أي على أنها فائض أو ناقص . وعلى ذلك ، إذا كان أبطال الأساطير الثلاث الأولى يتمتعون بمواهب تضعهم فوق المستوى العادي — سواء تعلق الأمر بالإخلاص للجماعة أو بالحب الزوجي أو بالحماسة الصوفية — فان بطلي الأسطورة الرابعة يُصنفان تحت الوسط ، على الأقل من ناحية معينة ليست واحدة عند كل إنسان .

تحتل بنت الزعيم مكانة إجتماعية رفيعة ؛ رفيعة جداً ، في الحقيقة ، بحيث أنها انقطعت عن جمهور الجماعة ووجدت نفسها ، إذا صح القول ، مشلولة بفعل عجزها عن الإعراب عن عواطفها . مركزها الرفيع يجعل منها كائناً بشرياً منقوصاً يفتقر إلى صفة أساسية من صفات الحياة الإنفعالية . والبطل منقوص أيضاً ، وإنما من الناحية الإجتماعية : فقير ويتيم . هل ينبغي القول والحالة هذه إن الأسطورة تعكس صورة مجتمع مؤلف من طبقات ؟ قد يعني ذلك تجاهل التناظر الفريد الذي يسود بين البطلين ، والوقوع في خطأ الجزم بأن أحدهما « في الأعلى » والآخر « في الأسفل » . في الحقيقة ، كل منهما رفيع من ناحية ووضيع من ناحية ثانية ؛ وهذا الزوج من البنيات التناظرية والمعكوسة ينتمي إلى مجال الصياغات الأيديولوجية أكثر مما ينتمي إلى مجال الأنظمة الإجتماعية التي تُلاحظ بصورة اختبارية . رأينا أن الفتاة تشغل مركزاً

إجتماعياً عالياً ، ولكنها ، بوصفها مخلوقاً حياً ، أي من الناحية الطبيعية ، تقع في مكان أدنى . أما الصبي ، فلا جدال في وضاعة مكانه على الصعيد الإجتماعي ؛ ولكنه بالمقابل صياد موهوب على نحو غير طبيعي ، ومن ثمّ ، يقيم علاقات ممتازة مع عالم الحيوانات ، أي العالم الطبيعي . والأسطورة تعود باستمرار إلى هذا الموضوع الأخير (فقرات ١٠ ــ ١٤ ، ١٧ ــ ١٨ ، ٥٩ ــ ٦٠ ، ٧٧ ــ ٩٠) .

فاذاً ، ترجع دعامة أسطورتنا إلى منظومة قطبية تقارب وتقابل ، في آن واحد ، شخصين ، ذكراً وأنثى ، وفريدين من حيث أن كلاً منهما موهوب على نحو غير عادي (+) من جهة ، ومحروم على نحو غير عادي (−) من جهة ثانية :

	الطبيعة	الثقافة
صبي	+	−
بنت	−	+

وتدفع الحبكة ، من خلال سيرها ، فقدان التوازن المشار إليه إلى أقصى حد : تموت الفتاة ميتة **طبيعية** ، ويبقى الصبي وحيداً تماماً ومن ثمّ ، يتعرض إلى موت **اجتماعي** . وبينما كانت الفتاة علانية في مركز أعلى والصبي في مركز أدنى طوال مدة حياتهما العادية ، فان مركزيهما ، الآن وقد افترقا (هي عن الأحياء وهو عن المجتمع) ينعكسان : إلى الأسفل (في القبر) بما يتعلق بالبنت ، وإلى الأعلى (على أرض الكوخ) بما يتعلق بالصبي . ثمة تفصيل ، شغل بال رادان ، قد يكون وظيفته إظهار القلب الآنف الذكر : « كوّموا على القبر تراباً سهل التفتت لمنع مرور أي شيء خلاله » (ص ٨٧ ، فقرة ٥٢) .

ويعلق رادان : « أنا لاأفهم كيف أن التّراب المجموع على القبر بدون توطيد يجعله كتيماً . لعل هنالك شيئاً لم يُشر إليه » (ص ١٠٠ ، فقرة ٤٠) . ولكن ، ربما يجب ربط هذا الحادث بحادث آخر ، من المفروض أنه وقع عند بناء كوخ الصبي : « . . . جُمعت على الأرض كومة سميكة من التّراب للمحافظة على الحرارة » (ص ٨٧ ، فقرة ٧٤). لعل المقصود هنا ، ليس استرجاع عادات حديثة أو قديمة ، بل محاولة غير موفقة للدلالة على أن الصبي هو الآن في الأعلى ، والبنت في الأسفل بالنسبة إلى سطح الأرض (١) .

ومع ذلك ستكون حالة التوازن الجديدة هذه عابرة كالأخرى . **فتلك التي عجزت عن العيش،لاتنجح في أن تموت** ، وشبحها « يمكث على الأرض » . وبهذه الصورة تضمن أخيراً قيام الفتى بمصارعة أرواح العالم الآخر ، لإرجاعها بين الأحياء . ويعرف الصبي فيما بعد . بفعل تناظر رائع ، مصيراً مشابهاً ولو أنه معكوس : « يقول للفتاة التي أصبحت زوجته : لست شيخاً بعد ، ومع ذلك بقيت على الأرض مااستطعت لذلك سبيلاً . . . » (ص ٩٤ ، فقرة ٣٤١) . وعلى ذلك ، **من ينجح في قهر الموت ، يعجز عن الحياة** . وقد تستمر لعبة الرجّاحة هذه إلى مالانهاية ، وتشير الحكاية إلى إمكان ذلك على الأقل ، إذ تعطي البطل ابناً وحيداً ، يتيماً مثله منذ وقت مبكر ، وصياداً جيداً مثله .

---

(١) إن التفسير ، في الواقع ، منطقي في هذا السياق . ولكن ثمة أمثلة كثيرة في الأمريكتين ، على طقوس جنائزية تلجأ إلى تكويم حجارة ثقيلة على القبر لمنع شبح الموت الرهيب من الإفلات ، وأخرى تنعم أرض القبر للمحافظة على التواصل بين الميت والأحياء . وتنشأ الصعوبة من أن الطريقة الثانية تبدو أنها معدة للحصول على النتيجة التي يتوقعونها بالأحرى من الطريقة الأولى .

غير أن الحبكة تتطور نحو نتيجة مختلفة . فالبطلان العاجزان عن الحياة والموت ، يلتزمان بوضع متوسط ، وضع مخلوقات غسقية تقيم تحت الأرض ولكنها تستطيع الصعود فوقها عند الحاجة ؛ ذلك أنهما ليسا من البشر ولا من الآلهة . بل تحوّلا إلى ذئبين ، أي إلى روحين غامضتين تمتزج فيهما سمات إيجابية وسلبية . تلك هي نهاية الأسطورة .

إذا صحّ التحليل السابق لنتج عنه نتيجتان . أولاً ، تؤلف الأسطورة كلاًّ مترابطاً متوافقاً ومتجاوباً في أدق تفصيلاته ، ثانياً ، المشكلات الثلاثة التي أثارها رادان (أعلاه ، ص ٢٤٠) تحيل مباشرة إلى بنية الأسطورة ، ولايستلزم حلّها الإستئناسي بتاريخ مجتمع وينباغو ، الذي لايمكن أن يكون إلاّ تخمينياً .

فلنحاول إذن حل هذه المشكلات الثلاثة في حدود تحليلنا .

(١) يبدو المجتمع المذكور في الأسطورة مؤلفاً من طبقات فقط لأن البطلين ممثلان فيه على صورة زوج من التقابل ؛ ولكن تقابلهما يتجلى من زاويتي الطبيعة والثقافة معاً . وعلى ذلك لايؤلف إضفاء الطبقية المزعوم أثراً تاريخياً . بل ينتج من إسقاط بنية منطقية ، جميع عناصرها محددة في تقابل وارتباط متبادل ، على نظام إجتماعي خيالي .

(٢) يمكن بالطريقة ذاتها حل الصعوبة الثانية المتعلقة بالمكانة العليا المسندة ، على مايبدو ، إلى النساء . في الواقع ، تعني برهنتنا أن الأساطير الأربع المبحوثة هنا تشكل ثلاث قضايا ، الأولى بطريقة ضمنية ، والثانية بطريقة صريحة في الأساطير ١ و ٢ و ٣ ، والثالثة بطريقة صريحة أيضاً ، وإنما في الأسطورة الرابعة فقط . وهي :

أ – يعيش الأشخاص العاديون (حياة كاملة) ويموتون (بصورة نهائية) .

ب – يموت الأشخاص المتفردون بصفات إيجابية (أكثر شباباً) ويعيشون (مرة ثانية) .

ج – الأشخاص المتفردون بصفات سلبية عاجزون عن الحياة والموت .

واضح أن القضية ج تنتج عن **الإستدلال بالتضاد** من القضيتين **أ و ب** . ولهذا يجب أن تختلق لنفسها حبكة يشغل بطلاها (هنا رجل وإمرأة) عند الإنطلاق وضعين معكوسين ، لكي يستطيع كل منهما القيام بنصف البرهنة ، المتناظر مع النصف الآخر المفروض على شريكه . ينتج عن ذلك أن الحبكة ، أي حبكة ، وكل عنصر من عناصرها ، لايمكن تفسيرها بذاتها أبداً ولا بمقتضى معطيات خارج مجال الأسطورة ، بل بطريقة إبدالات تؤلف جزءاً مكملاً في مجموعة أساطير ويتسنى تفسيرها فقط بالنسبة إلى هذه المجموعة .

(٣) نعود الآن إلى آخر المشكلات التي أثارها رادان والمتعلقة بالأسطورة الرابعة : لماذا تعيّن مكان الصراع ضد الأشباح على الأرض وليس في الآخرة كما هو متبع ؟ يستتبع هنا المشكل نوع حلّ المشكلات الأخرى ذاته . ذلك أن كون البطلين يتصفان بأنهما **حيّان ناقصان** (أحدهما من جهة الطبيعة والآخرمن جهة الثقافة) ، من أجل هذا بالضبط إنما ينبغي على الأشباح التي يتباريان معها أن تقوم بدور **موتى – ممتازين** في الحكاية . لنتذكّر أن حبكة الأسطورة كلها تدور في ميدان مبهم يصبح البشر فيه كائنات جهنمية ، وحيث لاتصمم الأرواح على مغادرة الأرض . تضع الأسطورة على المسرح شخصيات نصف حيّة ونصف ميتة منذ البداية ؛ فهي على هذا النحو تعارض الأساطير السابقة حيث النقيضة بين الحياة والموت ، المتميزة بقوة

في البداية . لا تحلّ إلا في النهاية . وعلى ذلك تعني الرسالة الإجمالية موضوع الأساطير الأربع أن إمكان التغلب على التقابل بين الحياة والموت ، يتطلب أولاً الإعتراف به بصفته تلك ، وإلاّ فان الإزدواجية بين الحالتين ، التي نكون قد سمحنا بدخولها ، ستستمر إلى مالانهاية .

آمل أن أكون قد بينت أن الأساطير الأربع تنتمي إلى مجموعة تحولية واحدة ، وأنه كان لدى رادان من البواعث لجمعها في مؤلف واحد أكثر مما كان يعتقد هو نفسه . أولاً ، تعالج هذه الأساطير جميعها أقداراً استثنائية تقابل أقداراً عادية . ولاريب في أن هذه الأخيرة ليست مذكورة بصراحة ؛ ففي المنظومة المؤلفة من الأساطير الأربع ، تكوّن هذه الأقدار العادية فئة فارغة ، وهذا لايعني تعذر ملئها في مكان آخر . ثانياً ، نلاحظ تقابلا بين نموذجين من الأقدار الإستثنائية ، بعضها بافراط ، وبعضها الآخر بنقص . وهذا التفرع الثنائي الثاني يسمح بتمييز الأسطورة ٤ من الأساطير ١ و ٢ و ٣ ؛ وهو يعادل إذن ، على الصعيد المنطقي ، التمييز الذي أقامه رادان لأسباب نفسية وسوسيولوجية وتاريخية . وأخيراً يمكن تصنيف الأساطير ١ و ٢ و ٣ بالرجوع إلى الوظيفة الفرقية التي تخصصها كل منها للتضحية التي قبل بها البطل أو الأبطال .

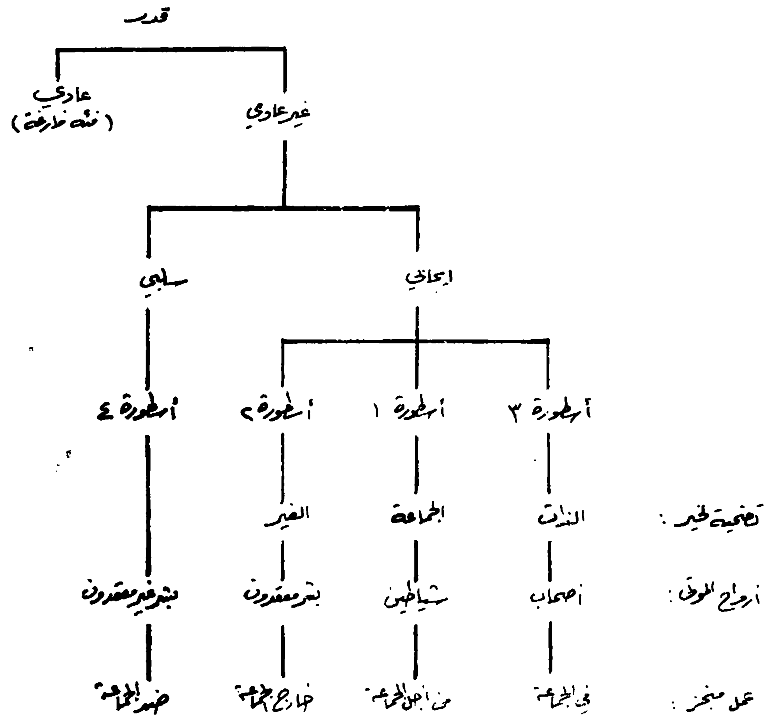
إذاً ، تنتظم الأساطير في منظومة متفرعة ثنائياً ذات عدة طبقات ، تسود في داخلها علاقات تقابل وارتباط متبادل . ولكن يمكن التقدم خطوة أخرى ومحاولة ترتيبها على صعيد مشترك آخذين بعين الإعتبار التدرج الغريب الذي يلاحظ من أسطورة إلى أخرى ، عندما نحاول تحديد نوع الإختبارات التي تُخضع الأرواح أو الأشباح الأبطال لها . ففي الأسطورة ٣ ، لاتفرض الأرواح أي امتحان ؛ بل تقتصر على

ذور صحبة طريق ، شهود لامبالين بالجهود التي يبذلها البطل للتغلب على العقبات المادية التي تقف في طريقه . وفي الأسطورة ١ ، تتخلى الأرواح عن لامبالاتها ، ولكنها أيضاً لاتقف موقفاً معادياً ؛ بالعكس تماماً . ذلك أن على البطل أن يقاوم ألفتها بعدم الإستسلام لدعوات أرواح الإناث اللبقة ، ومرح أرواح الذكور المعدي ، والتي تقوم لخداعه ، بدور خليي البال المرحين . وهكذا تتحول أرواح الموتى من **أصحاب** في الأسطورة ٣ إلى **شياطين** في الأسطورة ١ ؛ فيما تتصرف تصرف البشر في الأسطورة ٢ ولكن على أنهم **معتدون** يمارسون شتى أنواع العنف ؛ وهذه الصفة تتأكد على نحو أوضح أيضاً في الأسطورة ٤ حيث تفقد الأرواح كل مظهر بشري . لأننا نعلم في النهاية أنها هي التي كانت تضطهد البطل بشكل حشرات تزحف كالنمل . إذن ، نلاحظ من أسطورة إلى أخرى تدرجاً مزدوجاً : من سلوك مسالم إلى سلوك عدواني ، ومن تصرف بشري إلى تصرف غير بشري .

وليس هذا كل شيء ، لأنه يمكن أيضاً وضع هذا التدرج المزدوج في علاقة متبادلة مع العلاقات التي يقيمها البطل أو الأبطال مع فئاتهم الإجتماعية .

يؤلف بطل الأسطورة ٣ جزءاً من جماعة دينية ؛ ولاريب في أنه يتحمل مصيره الممتاز بصفته عضواً في هذه الجماعة التي يعمل ضمنها وباتفاق معها . وإذا قرر بطلا الأسطورة ١ الإنفصال عن الجماعة ، فلكي يجدا فرصة — والنص يوضح ذلك مراراً — للقيام بعمل جدير بالتقدير يمكن أن يفيد مواطنيهما ، وهما يعملان ، بالتالي ، لصالح الجماعة ، ولأجلها . غير أن الحب الذي يحس به بطل الأسطورة ٢ نحو زوجته هو وحده مصدر إلهامه ؛ وليست الزمرة الإجتماعية موضوع

بحث أبداً . فالبطل يشرع في عمله على أنه فرد مستقل والخير فرد مستقل آخر دون غيره . وأخيراً يقف بطلا الأسطورة ٤ موقفاً سلبياً صريحاً من الجماعة : ذلك أن الفتاة تموت لعجزها عن التواصل ، فهي تفضل الهلاك على الإفصاح عن أفكارها وتتغرب في الموت غربة نهائية على ماتعتقد . وأما الصبي فيرفض اتباع القرويين عندما يقررون الهجرة وترك القبر . اختار البطلان الإنعزال واتجه نشاطهما ضد الجماعة :



شكل (١٣)

يلخص هذا الرسم التخطيطي البرهنة كلها . وأنا أعرف أنها ،

لكي تكون مقنعة تماماً ، لاينبغي أن تقتصر على أربع أساطير ، بل يجب أن تلتمس أخرى ، مأخوذة من وثائق لاتقدر ، تركها لنا رادان عن ميتولوجيا الوينباغو . وآمل مع ذلك أن تصبح البنية الأساسية التي أجملتها هنا أكثر غنى وأشد تعقيداً إذا ما اندمجت فيها بعض الوثائق الإضافية ، لا أن تكون باطلة . ولم أقصد ، إذ شرحت كتاباً صغيراً يعده مؤلفه ولا ريب عملاً قليل الأهمية ، سوى أن أؤكد بمثال واحد خصوبة المنهج الذي اتبعه رادان والأهمية الدائمة المرتبطة بالمشكلات التي طرحها .

* * *

الفصل الحادي عشر

جنس الكواكب[1]

دارت إحدى محادثاتي الأولى مع رومان جاكوبسان حول طريقة اللغات والأساطير في تحديد التقابل بين القمر والشمس (*) . كنا نحاول رصد بعض المفارقات في جنس الكلمات المستعملة للدلالة على الكوكبين هنا وهناك ، أو في صور لفظية تشير إلى حجميهما ولمعانهما النسبيين . وسرعان ماكان علينا أن نعترف بأن المشكل لم يكن بسيطاً ، وإن ثمة تقابلاً ، طبيعته الثنائية واضحة أمام الملاحظ الغربي ، كان بامكانه أن يظهر في ثقافات بعيدة بصور ملتوية على نحو فريد .

---

(١) على شرف جاكوبسون . محاولات بمناسبة عيد ميلاده السبعين ، موتون ، لاهاي – باريس ، ١٩٦٧ ، ص ١١٦٣ – ١١٧٠ .

(*) يختلف جنس الشمس والقمر من لغة إلى أخرى . فهما في بعض اللغات من جنس واحد ، مذكرين أو مؤنثين ، وفي بعضها الآخر من جنسين مختلفين ، الشمس من جنس مذكر والقمر من جنس مؤنث ، كما في الفرنسية وغيرها ، أو العكس ، أي الشمس مؤنثة والقمر مذكر ، كما في العربية ولغات أخرى ، ونلفت نظر القارىء إلى أخذ هذه الناحية بعين الإعتبار . عندما ترد الشمس في هذا الفصل كإله مذكر ، أب أو زوج أو ابن . . . والقمر كالهة مؤنثة ، زوجة أو أخت أو بنت . . . (م .)

ومن أجل الإحتفال بعيد ميلاد رومان جاكوبسون السبعين ، الذي يصادف على وجه التقريب مرور خمسة وعشرين عاماً على لقائنا ، نويت أن أجمع المعلومات المقتطفة ، دونما اختيار ، من مطالعة هذه المناقشات وذكراها . وهي تتعلق جميعها بثقافات أمريكية . ولكنها على الرغم من هذا الطابع الإقليمي ، ربما تحث الباحثين على أن يستأنفوا ، في منظور موسّع ، دراسة مشكل شغل بحق علماء الميتولوجيا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ولكنه أصبح منذ ذلك الحين ، على مايبدو ، سياً منسياً .

ثمة لغات عديدة في الأمريكتين تسمى الشمس والقمر بكلمة واحدة . تلك هي حالة الأيروكية حيث يتضمن لفظ / gaä'gwā / في لهجة أونوزاغا ، و / Karakioa / في لهجة موهوك ، معنى الكوكبين ، ويكمل بمحددة عند الحاجة /anda-Kāgagwā/ . « نجم النهار » و / soa'-kāgagwā / ، « نجم الليل » . وتعمل لغات مجموعة ألغوكان ، الواسعة الإنتشار ، بالطريقة ذاتها . فهكذا في بلاكفوت : / Kèsum / ، « شمس ، قمر » ؛ وفي مينوميني : / kē'so / ، « شمس » ؛ / tipäke'so / ، « شمس الليل الماضي ، قمر » ؛ وفي مونتانييه : / cišekao-pišum / و / tepeskau-pišum / ؛ وفي أراباهو / hīeīs / ، « نجم سماوي » ؛ وفي غروفانتر / hīsös / .

ويدل لفظ واحد على الشمس والقمر في السيمينول وهيشيتي وشوكتو وشيروكي . ويعبر الكوتينيه عن الكوكبين بـ / nata'ne-ki / والكلامات بـ / sâbas / . ويسمي الكينو القمر باسم يعني «شمساليلية » . ويحمل القمر والشمس إسماً واحداً في كثير من لغات أو لهجات

كاليفورنيا ، مثل : آشومافي ، ميدو الشماليين ، كاتو ، ويلاكي ، ميووك البحيرات ، وابو .

وفي أمريكا الجنوبية تتضمن بعض اللغات كالكاريب والتوبي لفظين متميزين عادة . وبالمقابل يرجح استعمال لفظ وحيد في قبائل لغة توكانو : / muhi-pun / في توكانو أُووبيس ، / ɐvyâ / في كوبيو . ويتوتو يسمون الشمس / hitoma / والقمر / hwibui / أو / manaidé - hitoma / ، « شمس باردة » . إذا كان شيشبا الهضبة الأندية يملكون ألفاظاً متميزة / Zuhè / و / Chia / للشمس والقمر ، ويجعلوهما ذكراً وأنثى على التوالي ، فان كايابا السفح الغربي يقولون / Pa,ta / و /popata/ لكوكبين مذكرين ، ويستعمل وونانا الشوكو كلمة واحدة / edcau / : « شمس ، نهار ، قمر » .

وعلى الرغم من غنى معجم لغات جيه ، تؤلف معظم هذه اللغات اسمي القمر والشمس بدءاً من جذر واحد ، هنا / -put / ، / puol / . وتلجأ عدة لغات أراواك إلى هذه الطريقة : هكذا ، للشمس والقمر على التوالي ، / Kamoi / و / kairi / في باليكور ، / Kamu / و / Kaier / في فابيديانا ، / Kxami / و / Kwataua / في الكوستينو ، / Kamai / و / Kaimaré / في الباريسي .

استعمال لفظ واحد للدلالة على الشمس والقمر ، أو ألفاظ مؤلفة من الجذر نفسه ، لاينطوي قطعاً على اختلاط الكوكبين موضوعياً وإسناد جنس واحد إليهما . يستطيع الأيروكوا ، في آن واحد ، تسمية الشمس والقمر بكلمة واحدة ، وتوليدهما على التوالي من رأس وجسد

امرأة مقطوعة الرأس ، أو العكس ؛ ومع ذلك يصورون الشمس مذكرة والقمر مؤنثاً ؛ على وفاق مع أساطير أخرى تشتق الشمس ، بوصفها نجماً ، من رأس مقطوع لرجل ينظم جسده التدفئة النهارية ، والقمر ، بوصفها نجماً ، من رأس مقطوع لأمرأة ينظم جسدها التدفئة الليلية . وعليه ، فان اللغة تجمع كواكب تميزها الميتولوجيا تمييزاً مزدوجاً : بما يتعلق بجنس الشخص الذي تستمد هذه الكواكب أصلها منه . وبما يتعلق بجزء جسد هذا الشخص ، الأعلى أو الأسفل ، الذي يطابق الوظيفتين المختلفتين ، المنيرة والحرارية ، اللتين يباشرهما كل كوكب من جانبه .

في الواقع ، كثيراً مايبدو هذا التمييز بين الوظيفتين المضيئة والحرارية أهم من تمييز الكوكبين بالمعنى الصحيح للكلمة ؛ الأمر الذي يشرح على الأرجح تسميتهما ، بصفتهما تلك ، بكلمة واحدة . رأينا في هذا الصدد أن لغات توكانو أمريكا الجنوبية تعمل بطريقة ايروكوا والغونكان . غير أن كوبيو لايضعون الشمس والقمر على مستوى واحد . فيقولون إن الشمس هي القمر الذي ينشر الضياء والحرارة في أثناء النهار . والنجم / ouyâ / بمظهره الشمس ليس له مفهوم مجسم . وبالمقابل ، يحتل القمر ، إله مذكر ، مركزاً عظيماً في التصورات الدينية .

كما أن وارو دلتا أورنيوك ، الذين يسمون الشمس والقمر بكلمتين مختلفتين ، لايضعون هذين الكوكبين في صنف واحد . يرى الملاحظون أن كلمة / okohi / تدل على أشد لحظات النهار حرارة ، وتتعلق بقدرة الشمس الحرارية ، المتميزة من لمعانها . في الواقع يملك القمر والشمس معاً طاقة الإضاءة . ولكن الثانية تملك

وحدها طاقة التدفئة . إذاً ، لايحول وجود اسم خاص دون تصور الشمس على أنها حال من أحوال القمر ، توضح حالة ممتازة من حالاته . وينطوي مفهومها على تضمن أكبر ، ولكنه ينطوي على شمول أصغر . وهذا ماتعبر عنه ميثولوجيا وارو إذ تقول إن القمر « وعاء » الشمس .

وكذلك يسمي الشيرانتيه ، وهم من جيه الهضبة الوسطى ، الشمس / bolu / والقمر / wa / ولكنهم يفضلون استعمال كلمة / sdakro / مكان اللفظ الأول ، وتعني « ضوء ، حرارة شمسية » . وعلى الرغم من البعد الجغرافي . يملك إيموك – توبا الشاكو أفكاراً قريبة من أفكار كوبيو على نحو بارز . فالقمر في الجماعتين ، إله مذكر ، مفترع بكارة العذارى ومسؤول عن الحيض . والإهتمام يتجه إليه على نحو خاص . أما الشمس / nâla / من الجنس المؤنث ، فلا تظهر إلا في مظهرين : / lidàga / . « مضيء » ، و / n : tap / ، «مدفأة». ولا تحتل الشمس مقاماً هاماً في تقاليد هؤلاء الهنود الأسطورية . ومما يدعو إلى الدهشة وجود حالات ينطبق فيها لفظ الشمس على الكوكب والنهار والفصل على السواء : / Kamu / ، « شمس ، نهار » في الفايلديانا ؛ / dè'i / ، « شمس ، نهار » في الشاماكوكو ؛ / bari / ، « شمس ، نهار ، صيف » في كاشيناوا ؛ / antu /، « شمس ، نهار ، وقت » في آروكان . والأمثلة كثيرة . غير أن وينتو كاليفورنيا يعكسون نظرية الوارو من وجهين ، إذ يرون في القمر « أسفل بطن الشمس المنضض » .

إن سورارا شمال البرازيل ، الذين يجعلون من القمر خالقهم ، يشرحون مكان الشمس الثانوي في أساطيرهم . فيقولون أن كوكب

النهار وحيد في السماء ، فيما يتمتع كوكب الليل بصحبة نجوم لا تحصى . ونظراً لوعورة المنطقة تقدم القمم بتعددها نوعاً من عوض أرضي للنجوم . ويأتي مكان هذه القمم بعد القمر مباشرة في تسلسل الآلهة ، وتقوم حياله بدور الوسطاء ، قَبْل الشمس المتوحدة . والتقابل بين تعدد نجوم الليل ووحدانية النجم النهاري ، المتواتر في أمريكا الإستوائية ، موجود حتى لدى غواراني الجنوبيين الذين يؤلفون الكلمة الدالة على النجوم / yaeitata / بدءاً من / yaei / ، « قمر » و / tata / ، « نار » .

ومع ذلك لم يكن عدد نجوم الليل ليحظى بمثل هذا الإعتبار لو لم يكن التقابل بينها وبين الليل على نحو أشد من التقابل بين الشمس والنهار . ففي حالة الليل ، يقترن حضور الكواكب أو غيابها بضوء نسبي أو بانعدام الضوء ، فيما تحدد الشمس ، التي توافق النهار أكثر مما تقابله . درجات مختلفة من النور فقط ، حسبما تشرق أو تتوارى خلف الغيوم . إن موندوروكو الأمازون ، الذين يهتمون بهذا التفاوت في أساطيرهم ، يعزونه إلى وجود شمسين متميزتين ، شمس الصيف وشمس الشتاء ، ويعطون القمر (كوكباً مؤنثاً) بصورة ذات مغزى ، زوجة للشمس (كوكب مذكر) . وعليه يختلف التقابل الأساسي عن تقابلنا ؛ فلا يتعين موقعه بين إجرام سماوية بل بين عوامل جوية . فالقمر ، حسبما يكون مرئياً أو مخفياً ، يحدد في سجل الليل تقابل النور والظلمات على نحو أقوى مما تفعل الشمس في سجل النهار ، لأنها تضيف حرارة وضوءاً فقط على حالة ضياء يؤكد واقعها « ضوء القمر » ، نقيض « الليل المظلم » ، حتى عند غيابه . صحيح أن الشمس ،

التابعة منطقياً للقمر ، تظهر بصورة اختبارية أشد نجوعاً . وكونهما من جنسين متميزين أمر يمكن أن يعبر بالتضمن عن هذا التقابل المزدوج . فالشمس مؤنثة والقمر مذكر ، عند دينيه — بو — دو — ليبفر ، وداكوتا وميدو وألغونكان الأواسط ، وشيروكي وسيمينول وشيميلا وموكوفي ، وتوبا الذين نملك مع ذلك بصددهم معلومات متناقضة ؛ وترجح العلاقة المعاكسة عند ميكماك ومنيوميني وبلاكفوت وشيبشا وسكان بيرو القدماء وآروكان وأونا وياهجان . ومع ذلك نلاحظ ، في أيديولوجية شعوب عديدة ، أن جنس الكوكبين يبدو غير مستقر حسبما نبحث اللغة (عندما تُميّز الجنسين) أو الطقوس أو الأساطير ، وبما يتعلق بالأساطير نفسها ، تبعاً لطابعها الشعبي أو العلمي . وهكذا تحافظ بعض أساطير أراباهو الباطنية تقريباً عن صفة الشمس المذكرة ، ولكنها تصف القمر تارة في مظهر رجل (أخ الشمس الأصغر) ، وطوراً في مظهر امرأة يمكن أن يكون عندئذ زوجة الشمس أو جدة الإبن الذي لقحه القمر عندما كان شخصاً مذكراً . وعند غير هؤلاء . يتغير جنس الأسماء حسبما تكون مقدسة أو مدنسة .

في نص أسطورة واحدة ، يميز هنود تومبسون الشمس الإلهية ، التي هي ذكر ، من الشمس المرئية ، بنت السابقة والتي تبحث عن أبيها من الشرق إلى الغرب في أثناء مسارها اليومي . ولاريب في أن مزيداً من الإستقصاء يظهر أن الجنس قلما يعبر بمعناه العام عن الكواكب بصورة مطلقة . أشرت إلى قابلية الشمس والقمر للاستبدال تبعاً للتقابلات الأساسية التي يسمحان بالدلالة عليها : **نور** / **ظلمات** ، **نور قوي** / **ضعيف** . **حرارة** / **برودة** ، إلخ . ويبدو أيضاً أن الجنس المسند إلى

كل منهما يقبل الإبدال بمقتضى الوظائف التي تقع على عاتق كل كوكب ، في سياق أسطوري أو طقوسي خاص .

عند اختلاف جنسي الشمس والقمر ، قد يكونان نسيبين أو غير نسيبين ، وفي الحالة الأولى . أخاً وأختاً ، زوجاً وزوجة ، أو مرتبطين بالعلاقتين معاً ، كما يجري في اسطورة سفاح الشمس والقمر التي يؤكدها العالم الجديد من طرفه إلى طرفه . هذه الأسطورة تفترض القمر مذكراً والشمس مؤنثة . نظراً لأن نهجها الأكثر شيوعاً يقوم على شرح بقع القمر بالعلامات التي لطخت بها فتاة وجه حبيبها المجهول . الذي يزورها ليلاً . للتعرف عليه . سكان البيرو هم وحدهم الذين أقروا ، على ما يبدو . شرعية سفاح المحارم المشار إليه ، إلى جانب عكس جنس القرينين . ولو أن أساطير كلامات وساليش الهضبة ، من جهة ، وأساطير قبائل عديدة في جنوب كاليفورنيا . من جهة ثانية . تقدم على الأقل مخطط الحل نفسه .

ليمان — نيتشه . الذي عكف على هذه المسألة مراراً ، يشدد على أن صيغة الزواج بين شمس مذكرة وقمر مؤنث تتوزع في أمريكا الجنوبية توزيعاً أنديا ، من كومانا فنزويلا إلى أرض النار مروراً بشيبشا وأنكا وآروكان ، وتنتشر بصورة سرية تقريباً بين شاكو ، بناء على معلومات قديمة حول ميتولوجيا توبا . وأشار في الوقت نفسه إلى وجود محور آخر ، عرضاني على السابق ، يتوزع عليه عدد من الأساطير ، الشمس والقمر فيها أخوان ، أكبر وأصغر على التوالي .

لو أهملنا قبائل غويانا والأمازون (كاريب ، توكونا) حيث لايتسم الديوسكوران بسمة كوكبية متميزة ، لكشفت هذه المنظومة الأسطورية عن توزيع يستمر عملياً من جيه الهضبة الشرقية والوسطى

إلى بوينشيه البامبا ، مروراً بقبائل كسانغو وباكيري وبورورو وتوني غواراني الجنوبيين . ولقد أشرنا إلى ظهورها ثانية في كولومبيا وخط الإستواء وعلى سفح الجبال الأندية الغربي . فالتقابل بين الشمس والقمر لايظهر بالجنس المذكر أو المؤنث لكل كوكب ، بل بعمرهما المتفاوت ، ولو كانا توأمين . ولاسيما بمواهبهما الطبيعية : كوكب الشمس رزين وحكيم وفعّال ؛ فيما يتصرف أخوه القمر تصرفاً طائشاً ويرتكب شتى أنواع الأخطاء الكبيرة القتالة في الغالب ، التي يقع على عاتق الأخ الأكبر أمر إصلاحها

إن ثروة جيه من الألفاظ الدالة على الشمس والقمر ، بعضها مدنس وبعضها مقدس ، تلك تتضمن معنى المظاهر الجوية وهذه تدل على الشخصيات الإلهية ، قد تعكس اتجاهاً وسطاً بين المحور « الأخوي » والمحور « الزواجي » ، أو على الأصح ، بين منطقة المحور « الأخوي » التي تتطلب من حيث المبدأ أسماء متميزة لكل ديوسكور ، وشمال غرب الأمازون حيث يرجح اختلاط الشمس والقمر تحت اسم واحد ، حتى ولو أن الشمس لاترتد إلى مجرد صيغة للقمر . في الواقع ، إذا كانت قبيلتا كسانجو وبورورو ، جيران جيه القريبين ، تستعملان أسماء متميزة تماماً : / Kéri / و /Kami/, ، / méri / و / ani / ،إلخ . فان جيه يؤلفون أحياناً هذه الأسماء من الجذر نفسه : /pud / و /pudléré/ عند كراهو ، و / puduvri / عند تامبيرا ، / mbudti / و /mbuduvriri / عند آبينايه .

لولا هذا المثال ومثال كايابا ، لكنا أميل إلى القول إن بعض الشعوب المتجاورة جغرافيا تعالج تقابل الشمس والقمر بطريقتين : إما

إنها تنسب للكوكبين جنسين أو درجتي واقع مختلفتين . ولو أن الكلمات الدالة عليهما واحدة ، وإما أنها تنسب لهما جنساً واحداً ، ولكن باعطائهما عندئذ أسماء وصفات مختلفة . قد يكون التقابل ، في الحالة الأولى ، مادياً . وفي الحالة الثانية معنوياً .

تبدو الصيغة أكثر بساطة ، وتكذبها بعض الأمثلة ، في الشمال والجنوب على السواء . ومع ذلك نود بحثها بالتفصيل لنرى ما إذا كانت تتعلق بحالات خاصة . في الواقع ، المحور « الأخوي » موجود في أمريكا الشمالية حيث يعرض ، بغض النظر عن التقطيع التقليدي للاختصاصيين الذين يجادلون في تجانس الأمثلة ، توزيعاً تقريبياً شمال — غرب — جنوب — شرق من ساليش في الهضبة إلى آراباهو مروراً بغروفانتر وكراو وهيداتسا وشايين . وفي نصف الكرة الشمالي أيضاً ، يقطع المحور « الأخوي » محور اختلاط الأسماء ، ولعل وضع شايين وغروفانتر وآراباهو ، الذين هم جميعاً من الألفونكان الأواسط ، يعرض من وجهة نظر شكلية نوعاً من المماثلة مع وضع جيه . هكذا ، في آراباهو ، / hicinieie / ، « شمس » ، و / bi'gueie / ، « قمر » وذلك بادغام / bi'ga / ، « ليل » و / hieie / ، « نجم » . بما أن جيه وألفونكان يعتبرون الشمس والقمر أخوين ، فان متطلبات اللغة ومتطلبات الأسطورة تمارس في اتجاهين مختلفين ، اللغة ميالة إلى خلط لفظين في المعجم ، تضعها الأسطورة في زوج ، الأمر الذي يضطرها إلى تمييزهما .

إذاً ، تثبت جميع البيانات السابقة عدم وجود تطابق آلي بين التقابلات اللغوية والتقابلات التي تظهر بطرق أخرى : في المعتقدات

الدينية أو الطقوس أو الأساطير أو الحكايات . إن التباين بين الجنسين في النحو لايعكس التباين ذاته على الصعيد الدلالي ، وقد يناقضه أيضاً . وأكثر من ذلك : فقد يتفق أن بعض ضروب التباين الدلالية ، المتواترة على عدة أصعدة ، تتناقض فيما بينها . ومع ذلك لو تخلينا عن مهمة الحصول المستحيلة ، في كل حالة خاصة ، على ترابط دقيق بين جميع الأصعدة ، واكتفينا باتخاذ منظور من عل بصدد واقعات متنافرة لم نبحث منها سوى عدد قليل بالقياس إلى جميع الواقعات التي يجب إحصاؤها لإستخلاص نتائج عامة ، لبرز مخطط رسم اختزالي ، صالح لتوجيه استقصاء أكثر كمالا . وهذا الرسم الإختزالي يرجع الحلول التي يعتمدها كل مجتمع (وقد توجد في المجتمع حلول عديدة للشيء الواحد) إلى أجوبة مثيراتها سلسلة من القضايا العنادية . إما أن الكوكبين متميزان وإما أنهما غير متميزين . فاذا كانا غير متميزين تكون الشمس صيغة للقمر أو أن القمر صيغة للشمس . وإذا كانا متميزين يكون الإختلاف جنسياً أو غير جنسي . فاذا كان جنسياً ، يجعل الشمس ذكراً والقمر أنثى أو العكس ، وفي كل حالة يمكن أن يكونا زوجاً وزوجة ، أخاً واختاً ، أو الأمرين معاً . وإذا كان الإختلاف غير جنسي يمكن أن يكونا امرأتين أو رجلين ، ويتقابلان عندئذ بالطبع أو القدرة . ويتضاءل هذا التقابل الأخير أحياناً لدرجة أن أحد الشقيقين يفقد فرديته ويصبح ضرباً من الصنوف . وفي هذه الحالة ، تحيل القضية العنادية الأخيرة إلى الأولى مبينة أن المنظومة مغلقة من الناحية النظرية على الأقل . وتبرز هذه الخاصة جيداً بصورة خاصة في قبائل نهر كولومبيا وحتى كاليفورنيا . فحسب الجماعات وأحياناً من أسطورة

لأخرى للجماعة الواحدة ، يكون الكوكبان أمرأتين أو رجلين متباينين بعنف ، أو أحدهما بديل شاحب للآخر .

واضح أن هناك بعض الإنتقالات . وهي لاتناقض الرسم الإختزالي بل تساعد على ترتيب عناصره في مجموعات.وهكذايدخل إبابو كوفا بين صيغة الأخوين وصيغة الشقيقين مرتكبي سفاح المحارم ، صيغة سفاح محارم اوطي وخائب ، وهو اختيار يرغم توبي غواراني الجنوبيين ، الذين يشكل إبابو كوفا جزءاً منهم ، على أن يحولوا نحو عمة محاولات إغراء القمر للجنس الآخر ، محاولات يشرح بها أفراد قبيلة مبيا ، وهم أيضاً من غواراني ، أصل بقع الكوكب . فالمرء يرصد إذن نقطة تقاطع محوري في منطقة محدودة . ويلاحظ نقطة تقاطع أخرى في حوض نهر كولومبيا . وإنه لذو مغزى أن تنتهي الأساطير هنا وهناك بمبادلة الأدوار بين شمس ليليه في بادىء الأمر ، وقمر نهاري في في بادىء الأمر . ولكن أواره كان يوشك أن يمحق الأرض .

وفي مكان آخر ، تدور العلاقة الأخوية على مدارها وتصبح علاقة زوج أخت وأخ زوجة ، علاقة خال وابن أخت ، وحتى أب وابن . وعندئذ تنتقل من أفقية إلى عمودية . إن المنظومة ، أي منظومة ، تتطور وتنتظم تحت تأثير منظومة مجاورة ، كما لو أنها تتعرض لجاذبيتها عن بعد . فكل منظومته تابعة بمعنى من المعاني للمنظومات الأخرى كافة . ولكي يحاول المرء فهمها ، لابد له من إداركها إجمالياً وفي علاقات تبعيتها المتبادلة .

نظراً لإنتشار أسطورة سفاح الأشماء في بلاد الأمريكتين وحتى

إلى أبعد من ذلك ، يبدو من الطبيعي اعتمادها على أنها محور إسناد . في الواقع ، إن اتجاه المحور في المكان وبنية الأسطورة المنطقية يجعلان الأسطورة ، بوساطة التغيرات المعكوسة ، أقدر على تواليد الصيغة الأخوية والصيغة الزواجية من أي من هاتين الصيغتين على توليد اتجاه المحور أو بنية الأسطورة . ففي كل مكان في أمريكا ، يطرح الفكر الأسطوري مسألة تناوب النهار والليل المنتظم ، التي تستتبع بقاء الكوكبين على مسافة معقولة ؛ ذلك أن قربهما أو بعدهما المفرطين قد يسببان إما نهاراً طويلاً وإما ليلاً طويلاً تثير خطره أساطير أخرى . في أسطورة سفاح الشقيقين ، تظهر الدورية اليومية على أنها مركبة للقوى الممارسة في اتجاه معاكس والتي تتوازن : نزعة الشقيقين السفاحية تقربهما ، والإستنكار الجماعي يبقيهما منفصلين .ومن جانبي هذا الوضع العارض ، تستطيع الأسطورة بلوغ حالتين من القصور الذاتي : إما بالغاء تضاد الجنسين بالصيغة الأخوية ، وإما بالغاء علاقة القرابة بالصيغة الزواجية . ولكن التكاملية المادية ، في الحالة الأولى ، تترك المكان للتمامية (*) المعنوية ؛ وفي الحالة الثانية ، ينعكس قطبا التكاملية المادية . وعلى ذلك ، لايتغلب التحول الأسطوري على التناقض في محور إلاّ ليجده في محور آخر ، وعدد الوسطاء يزداد في كل محاولة توسط .

إذاً ، لايكفي النموذج الثنائي الذي وضعنا خطوطه الأولى . ذلك أنه يسمح بتحديد قيم تتسم بطابع حدّي تحديداً تجريدياً ، ولكنه لايسمح بترجمة خصائص مشخصة وقياس درجات القرابة . وللوصول إلى ذلك ، يلزم وضع نموذج قياسي حيث ينضوي وضعا الأسطورة الإبتدائي والنهائي في حيّز ذي عدة أبعاد ، كل بعد منها يقدم وسيطاً

(*) – تمامية : Supplémentarité

تنتظم على طوله ، بأنسب الطرق ، تغيرات وظيفة دلالية واحدة . بعبارات المسافة ، قد يكون الكوكبان مقترنين ، متجاورين ، على مسافة معينة ، متباعدين ، أو منفصلين . وبعبارات الجنس ، قد يكونان مذكرين ، رجل وامرأة أو خنثيين ، امرأة ورجل ، مؤنثين . وبتعابير الأنواع المحددة على نحو آخر : شيئين ماديين ، حيوانين ، بشريين ، ظاهرتين جويتين ، نجمين ، كوكبين ، خالقين . وبما يتعلق بالصِلات العائلية : قريبين ، شقيقين ، نسيبين ، حليفين ، أجنبيين . بما أنه ليس من الثابت أن الكوكبين ينتميان إلى جنس واحد في بداية الأمر ، فثمة وسيط خامس سيعبر عن تجانسهما وتباينهما النسبيين ، ووسيط سادس سيعبر عن التغيرات بعكس اتجاه التزامن والتزمن ، حسبما يحتفظ كل حدّ بطبيعته الأولى حتى النهاية أو بغيرها في أثناء الحكاية .

لنوضح المنهج بمثال . أسطورة مخرّب أعشاش الطيور الشيرانتية ، المدروسة في **النيء والمطبوخ** (ص ٨١ — ٨٤) يمكن ترميزها بكلمتي : شمسي وقمري ، نظراً لإنتماء البطلين إلى وحدتين اجتماعيتين متكاملتين ومتعارضتين ، كل منهما مرتبطة بواحد من الكوكبين . نقول إذن إن شخصيتي هذه الأسطورة اللتين تجسدان الشمس والقمر هما : (١) منفصلتان ؛ (٢) مذكرتان ؛ (٣) نسيبتان ؛ (٤) بشريتان . وبما أنهما تبقيان كذلك في الأسطورة كلها ، يكون الزوج متجانساً ومتزامناً . غير أن البطلين في أسطورة سفاح الشمس والقمر ، هما : (١) منفصلان ؛ (٢) امرأة ورجل ؛ (٣) شقيقان ؛ (٤) سماويان . الأخ والأخت ، البشريان في أول الأمر ، يتحولان في آن واحد إلى جرمين سماويين ؛ فالزوج إذن متجانس في التزمن . ولكنه متنافر في التزامن ، إذا كان القمر والشمس ، مثلما يحدث أحياناً ، مختلفين دائماً .

عندما لايتطلب النموذج سوى ثلاثة وسطاء ، يمكن تمثيل كل أسطورة بمسار يحدد أصوله وعزومه المتعاقبة عدد واحد من الإحداثيات . وعندئذ تتسنى مقارنة المسافات الدلالية بين هذه المسارات ذات العلاقة بالجغرافيا والتاريخ ، أملاً في دمج الجوانب الثلاثة . ولكننا ذكرنا ستة وسطاء وقد يزيد تقدم البحث هذا العدد . وعلى الرغم من تعقّد المنهج الذي يستبعد إمكان معالجة المشكل بطرق بيانية ، فانه يقدم على الأقل قيمة حدسية . ومجرد وضع خطوطه الأولى يكفي للاقتناع بأن الأساطير لاتجعل من جنس الكوكبين مسألة منفردة . فهي تركب المفاهيم المتعلقة بها ، مع كثير غيرها ، بغض النظر عن مصدرها الإختباري . ويمكن أن نقول عن الشمس والقمر الشيء نفسه الذي نقوله عن موجودات طبيعية لاتحصى يستعملها الفكر الأسطوري : إنه لايحاول إعطاءها معنى ، بل يعبر بها عن نفسه .

* * *

الفصل الثاني عشر

القطور في الثقافة

بصدد كتاب واسون[1]

من المعلوم أن أناشيد R.g keda تخصص مكاناً رفيعاً لنبتة مسكرة ، هي السوما ، كان الكهنة يشربون عصيرها المصفى ، والممزوج بالحليب أو اللبن ، خلال الطقوس ، ولا سيما المكلفون بتمثيل شخصية الإله أندرا وحوذيّه فايو . كما عرف قدماء الايرانيين شراباً مسكراً سمي هاووما في الآفيستا ، كان ولا شك كالسوما . وقد وضع العلماء المتخصصون بالحضارات الهندية ، منذ القرن الثامن عشر ، فرضيات مختلفة حول هوية هذه النبتة ، تتميز بطابعها الاعتباطي ، عندما لم تكن ملفقة بالمعلومات المتوفرة . في الواقع ، اضمحل سر السوما ، ان لم نقل عبادته ، بعد العهد الفيدي ، ولا تذكر النصوص اللاحقة سوى انواع بديلة Ephedra , Sarcostemma ‘ Periploca يستطيع علماء

(١) الإنسان ، المجلة الفرنسية للأنتروبولوجيا ، مجلد ١٠ ، ع ١ ، ١٩٧٠ ، ص ٥ – ١٦ .

النبات تعيين هويتها ، ولكن دورها على أنها بديلات صريحة يستبعد امكان ترشيحها لتمثيل النبتة الاصلية . كما لايمكن ان يكون السوما مشروباً مخمراً أو كحولاً . فقد كان الآريون في العصر الفيدي يجهلون التقطير ، هذا الاكتشاف الوسيط ! ويقابلون مقابلة تامة بين السوما الذي يتصورونه مذكراً . وبين المشروبات المخمرة التي لايجهلونها . وانما يعتبرونها مؤنثة ، وتسميها النصوص الفيدية باسم مختلف هو sùrā .

في كتاب يعتبر كنزاً مرجعياً بجمال ورقه المطبوع طبعاً مائياً وجودة طباعته وتزيينه بالرسوم وعدد نسخه المحدود (السوما ، فطر الخلود الالهي ، نيويورك ، ١٩٦٨) ، يضع واسن فرضية ثورية عن طبيعة السوما ، وتمضي النتائج المترتبة عليها بعيداً جداً بحيث لايستطيع الاتنواوجيون ترك مهمة نشرها للمختصين بالحضارات الهندية . السوما ، في رأي المؤلف ، هو الأمانيت قاتل الذباب أو الفطر البرتقالي الكاذب ، المعروف جيداً في فرنسا حتى من جامعي الفطور ، وكانت معظم الشعوب الآسيوية القديمة : كامشاوال أو إيتلمن ، والكورياك ، والشوكشي ، واليوكاغير ، منذ القرن الثامن عشر ، تصنع منه شراباً طتموسياً وتكرس له أحياناً عبادة حقيقية بسبب خصائصه التي تثير الهلوسة .

لقد لفتت اعمال السيد روجيه هايم الانتباه ، في فرنسا وفي العالم ، الى الفطور المثيرة للهلوسة ، التي اكتشف واسون ثانية اهميتها ودورها عند هنود المكسيك . كانت المصادر القديمة تشير الى استعمالها اشارة غامضة ، وكان واسن صاحب الفضل العظيم في العثور على استعمال هذه الفطور المتنوعة وعبادتها ، المستمرين عند بعض الجماعات الاهلية ،

وإنما بلا علاقة مع أمانيت العالم القديم . الموجود مع ذلك في مناطق عديدة من العالم الجديد .

في عام ١٩٥٧ ، نشر واسون والمرحومة زوجته ، التي ماتت بعد ذلك بقليل ، كتاباً في مجلدين : الفطور ، روسيا والتاريخ ، يبشرون باعلان اهميته للجمهور الفرنسي (١) ، لأنه كان يفتح لابحاثنا مجالاً جديداً وخصيباً ، هو مجال علم الفطور الاتنولوجي . روى واسون ، وهو من أصل انجلو ساكسوني ، كيف أنه لاحظ وزوجته ذات الاصل الروسي ، في أثناء قيامهما بعيد زواجهما ، بنزهة في جبال كاتسكيل تناقض موقفيهما من الفطور : كان هو يجهلها أو يخشاها وكانت هي تحبها . ومنذ هذه الملاحظة ، التافهة في الظاهر ، بدأ الزوجان استقصاء طويلا كشف لهما الطبيعة الانفعالية لردود الفعل التي تلاحظ لدى مختلف الشعوب أو المجموعات الثقافية ، ازاء الفطور . وتتراوح ردود الفعل تلك من نفور الشعوب الجرمانية او السامية نفوراً حقيقياً الى الحماسة الممجّدة لدى السلافيين والقسم الاعظم ، من حوض البحر الابيض المتوسط . وبالاستناد الى ذلك ميّز واسن وزوجته ، وهو أول تمييز من نوعه ، بين الشعوب صديقة الفطور والشعوب عدوة الفطور ؛ وقد تحققت مؤخراً من ملاءمة هذا التمييز في ظروف ممتعة ، اسمحوا لي بروايتها ، في اثناء عشاء ، دار الحديث حول الفطور ، فأوجزت أمام المدعوين فرضية واسون المتعلقة بالسوما ، محيلاً على تمييزه الذي اشتهر منذ ذلك الحين . فانبرى زميل بريطاني الى الرد بشيء من القسوة وجزم باستحالة تحديد اختلافات بين الشعوب على هذه الدرجة من العمق ؛ وعلل قلّة اهتمام الانجليز بالفطور بخلوّ

(١) « قل لي أية فطور . . . » ، اكسبريس ، ١٠ نيسان ١٩٥٨ .

بلادهم منها تقريباً . فكان محدثي يتقدم على هذا النحو برهاناً كاملاً على عداوته الوطنية للفطور . ذلك أن في انجلترا ، بالطبع ، من الفطور مقدار ماهو موجود في غيرها ، ان لم يكن اكثر .

ولكن ، كيف نشرح هذه المواقف المختلفة ، المحاطة دائماً بهالة من السر ، والتي مازالت تثير لدينا ردود فعل عاطفية ، ايجابية أو سلبية ؟ لقد افترض واسون وزوجته ، منذ ١٩٥٧ ، بقاءها آثاراً من عبادة قديمة للفطور ، مؤيدة بالمعتقدات الشعبية وأصل الاسماء الدالة هنا وهناك على بعض الأنواع . وفي كل مكان في العالم تقريباً ، تقترن هذه الأثمارات إما بالرعد والصاعقة وإما بالشيطان أو الجنون . ولعل مواقفنا من الفطور تعكس هكذا تقاليد قديمة جداً ، ترقى على الارجح الى عصر الحجر المصقول ، أو العصر الحجري القديم ، كبتتها الغزوات السامية والجرمانية أولاً في مكان وقوع هذه الغزوات أو ممارسة نفوذها ، ثم كبتتها المسيحية في اوروبا كلها وانما بنجاح متفاوت . وبالاضافة الى المعتقدات المنتشرة والعادات ، فان عبادات قدماء الاسيويين في سيبريا الشرقية ، وعبادات هنود المكسيك تستمر شواهد معزولة ، دون وجود علاقة محتمة بينها ، كما يظن واسون ؛ ولنا عودة الى هذه النقطة . وثمة معلومات تشير الى انتشار عبادة الفطور في اوروبا ، حتى زمن متأخر نسبياً . وقد تكون اكثر انتشاراً أيضاً ، لو صح أن الفطور كانت قد انتقلت ، كما يؤكد المؤلف في كتابه الأخير ، الى الهند بواسطة الآريين ، الذين يرجع أصلهم الى أوراسيا ، في منطقة من المناطق الواقعة بين الهند وسيبريا . فقد كانوا ، في اقامتهم البدائية اذن ، أقرب الى غابات السندر والصنوبريات ، الاشجار الوحيدة التي تتيح تكاثر

الفطر البرتقالي الكاذب ، هذا إذا لم تكن اقامتهم على حدود هذه الغابات .

يستند واسون ، في صياغة فرضيته ، الى اعتبارات سلبية في بادىء الأمر . فلا يمكن لاي من الانواع النباتية المقترحة أن تحل محل السوما على نحو جدي . وبرهنته على هذه النقطة ، المعززة ببحث تاريخي ونقدي أعدته له السيدة أوفلاهيرتي وادرج في كتابه ، تبدو قاطعة . ومن جهة ثانية ، إن النصوص الفيدية ، التي تطنب جدا بالسوما ، والتي تغالي في استعمال الاستعارات لوصف هذه النبتة . لاتتضمن أية اشارة الى جذورها واوراقها وزهرها وبذورها ، ولا الى زراعتها . وبالمقابل ، قيل مراراً أن السوما يأتي من الجبال العليا ، ربما جبال هندو — كوش أو هيملايا حيث ينمو شجر السندر والصنوبريات على ارتفاع ٢٥٠٠ إلى ٥٥٠٠ م تقريباً . وهذه المعطيات تستبعد المرشحات الممكنة . باستثناء الامانيت قاتل الذباب الذي عرفه الآريون على الأرجح في مقر اسلافهم وتزودوا به ، بعد غزو الهند ، بشكل مجفف ، من الشعوب الهمجية والمعادية التي كانت تقيم في الجبال الشمالية . وتشير نصوص اناشيد عديدة الى وجوب اضافة الماء ثانية الى السوما قبل تحضيره .

ثمة اصناف عديدة من الفطر البرتقالي الكاذب ، تتدرج ألوانها من الأحمر الساطع الى الأصفر الذهبي . وتستعمل الـ R.g, keda في وصف السوما باستمرار النعت hàri الذي يغطي تشكيلة الالوان المشار إليها ، وتُفضل البديلات ذات الألوان الحمراء . وتتفق الاناشيد الفيدية مع المعتقدات الشعبية المؤكدة ، فيما يتعلق بالفطور ، فتعتبر السوما ابن الرعد أو الصاعقة . وعندما نتفحص مختلف مراحل نمو الامانيت ومختلف المظاهر التي يظهر فيها ، تكتسب جميع استعارات

ال R.g. Keda . أو التي نعتبرها كذلك ، قيمة لفظية ووصفية . ذلك أن الامانيت ليس نبتة من النباتات بل هو هذا الفطر الذي تتسنى مقارنته بقرص الشمس الأحمر أو تشبيهه بـ Agni ، النار ، الذي يمكن القول عنه إنه « يدع لونه ينضج عندما يغادر غلافه » (المكون ، كما هو معلوم ، من غلالة بيضاء . تبقّع اجزاؤها قبعته زمناً طويلاً) ؛ وإنه « يصنع من الحليب لباس ابهته » ؛ وإنه « يظهر نهاراً بلون النار وليلاً بلون الفضة » ؛ وإن « قشرته من ثور ولباسه من خروف » ؛ وإنه « العين الوحيدة » و « دعامة السماء » و « سرّة العالم » ؛ وإنه « بلمريناته الألف يفوز بالصيت القوي » ؛ الخ . إذا لم يكن السوما فطراً فكيف يتسنى تشبيهه بضرع وحلمة صورتين تتضحان عندما نفكر بالقبعة الممتلئة والقدم المتورمة في قاعدة هذا الغاريقون ؟ وعلى النحو الذي يتصف بانه اكثر مايكون براعة واقناعاً للقارىء. مثّل واسون كل صورة من هذه الصور برسم ملون يوضح جانباً من جوانب الأمانيت قاتل الذباب . ويؤكد التوافق ، الغريب أحياناً ، مع الصور البيانية التي اتجه الظن الى أن الاناشيد القديمة كانت تلجأ إليها .

وما قد يسمى « الحجة الدبوس » في كتاب واسون ، يبدو كذلك اكثر مدعاة للقلق . ورد في ال R.g keda مقاطع غامضة كثيرة ، استقطب احدها اهتمام الاختصاصيين . والمقصود جملة في البيت الرابع من النشيد التاسع ، ٧٤ ، يترجمها رينو كما يلي : « إن السادة اصحاب المثانات الملأى يبولون السوما المندفع » ويترجمها واسون بطريقة اكثر ركاكة : « إن الاشخاص المنتفخين يبولون السوما الذي يسيل » (ص٢٩) ماالذي يمكن أن يعنيه ذلك ، إلا أن يكون بول آكل الامانيت ، كما أشار جميع الملاحظين في سيبريا الشرقية ، كان على قدر كبير من القيمة ؟

فاذا شرب البول شخص ثانوي أو المسمم ذاته . فانه يحدث أو يجدد النشوة ذاتها التي يسببها ادخال الفطر الطازج ، أو المجفف غالباً ، في المعدة. وهناك ماهو اكثر من ذلك: إن الوثائق الاتنوغرافية ، المتعلقة بقدماء الاسيويين . تحمل على الظن بأن هذا البول كان يمكن تفضيله على المادة الاولية ، لأنه أقوى . على قول بعضهم ، أو لأن المركبات الكيميائية ، الماثلة في الفطر والمسؤولة عن العوارض البغيضة ، على قول بعضهم الآخرين ، تزول خلال مرورها في الجسم ، فيما تبقى القلويات التي تثير الهلوسة . فاذاً ، كان اهالي سيبريا يمارسون اسلوبي استهلاك متميزتين : إما الفطر نفسه . وإما البول المفرغ من شخص ثمل . وعليه . تذكر النصوص الفيدية مراراً . وجود السوما بشكلين (IX ، ٦٦ ، أبيات ٢ ، ٣ . ٥ ، ؛ واسون : ٢٥ ـ ٢٧) . وتدين الآفيستا (٤٨ : ١٠) ، في نص غامض برأي واسون الا إذا تم اعتماد التفسير المقترح ، « الذين يستسلمون لخداع الكهنة ببول النشوة » . كما يذكر المؤلف مشهداً من ماهابهاراتا (اسفا ميذا بارفان . ١٤ ـ ٥٤ . ١٢ ـ ٣٥) ينعم الاله كرشنا خلالها على محميّه ، عوضاً عن الشراب ، ببول منبوذ يتضح أنه اندرا ، وأن البول ذاته شراب خلود .

وليس أقل ترابطاً مع هذه التفسير ماذكرته النصوص الفيدية من وجود ثلاث مصافي متعاقبة تستخدم في تحضير السوما . كانت المصفاة الثانية ، المتنوعة من الصوف . شيئاً تقنياً ، على مايبدو ، ولا يطرح أية مشكلة . غير أن المصفاة الاولى ، الشبيهة بعربة سماوية تجتازها اشعة الشمس . لايمكن ان تطابق الا الفطر ذاته : تشبّه نبتة السوما غالباً بالنار والشمس . ويظهر الفطر الفتي . الذي تبقى قبعته الحمراء الساطعة موشاة بقطع من الغلالة على مسافات منتظمة في مظهر معرّق

يذكّر بمصفاة . وأما المصفاة الثالثة ، فيبقى دورها وطبيعتها غامضين باستثناء مايتعلق بالتعرف فيها على جسم المستهلك بالذات — وهو ، والحالة هذه — الكاهن الذي يجسد اندرا — الذي يمر السوما خلاله ليصفو ويتدفق بشكل بول . والواقع أن عدداً من الآيات يَهتم بسير السوما في معدة الإله وبطنه وامعائه (١) .

ينتج من ذلك كله ، على مايبدو ، أن الهنود الآريين ، الذين ادمنوا استهلاك الفطر البرتقالي الكاذب استهلاكاً طقوسياً في مساكنهم البدائية ، حاولوا ، بعد دخولهم الى الهند ، الاحتفاظ ببعض مصادر التموين عن طريق الحصول على الفطر المجفف من شعوب الجبل المتوحشة ؛ ولما حيل بينهم وبين هذه المصادر طوال فترة كبيرة ، حافظوا على العبادة التقليدية ، على الارجح ، بفضل نبتات بديلة ناجعة تقريباً يصفها الادب البراهماني ويناقشها . ثم زالت العبادة القديمة تماماً . وإذ أصبح الهندوس اعداء الفطور ، راحوا يخلطون مجموع الفطور غير الصالحة للأكل تحت اللفظة المحقّرة : « بول كلب » . وبالمقابل بقي السيخ والمسلمون ، سكان البنجاب وكشمير والمناطق الشمالية الغربية ، أي المناطق الاولى التي احتلها الآريون ، من اصدقاء الفطور ، ويُعثر وراء الحدود الجغرافية أو الثقافية للهندوسية على بعض آثار العبادة القديمة ، وعلى الارجح في الصين ، التي دخل اليها تقليد « لينغ

(١) في منشور حديث (« السوما والفاريقون الكاذب . رد واسون على الأستاذ برو » ، دراسات اتنولوجية — فطريات ، ع ٢ ، متحف النبات في جامعة هارفارد ، كمبريدج ، ت ٢ ، ١٩٧٢) تفضل السيد واسون بذكر الجملتين الأخيرتين من هذه الفقرة تأييداً لقضيته . ولكنني ، كما في ما يتقدم ، وقبل الشروع في المناقشة ، كنت أحاول هنا فقط أن أكون لسان حاله .

شيه » ، « فطر الخلود » ، من الهند ، بحسب واسون ، وتجسد في القرن الأول قبل الميلاد بصورة طارئة في « السُمِّية الملمعة » * وقلدته الايقنة بعد ذلك تقليداً أميناً . وربما أيضاً بواسطة الفرس ، عند المانويين الذين يتهمهم سان اوغستان ، وقد شاركهم معتقداتهم لفترة ، بأنهم من هواة الفطور ؛ اتهام يعثر عليه بعد ذلك بعدة قرون ، في قول اديب صيني ضد ملّة مانوية مهاجرة . كما ينكر النص المشار اليه على الملّة قيامها باستخدام الفطور الحمراء والبول البشري على الارجح ، كماء شعائري . ويلاحظ واسون بهذا الصدد أن مجوس منطقة بومباي ، المؤمنين بديانة زرادشت ، يشربون بول الثور بطريقة رمزية .

يستند المؤلف مراراً الى هذا الموقف الايجابي من البول المناقض جداً لموقفنا الذي يشبّهه ببراز ، ليري فيه اثرا من المجموعة الدينية المتمحورة حول الفطر البرتقالي الكاذب ، والتي يحتل شرب البول ، كما هو معلوم ، مقاماً رفيعاً فيها . وحتى أنه يفترض نشوء هذه المجموعة في جوار الرنّات ، لأن هذه الايليات تأكل فطور الأمانيت التي تسممها أيضاً ، وتحب البول البشري حباً قوياً ، ويتضاعف حبها ذاك مراراً ، اذا احتوى هذا البول على قلويات الفطر . ولعلّ هذه الحيوانات التي دجّنها السيبريون علمتهم شرب البول على الأقل . الفرضية خادعة ولكنها واهية ، لأن واسون نفسه كشف لنا أن ثمة أناساً في مكان آخر من العالم اكتشفوا ، دون أن يستفيدوا من أي وساطة حيوانية ، قدرة فطور أخرى على اثارة الهلوسة ، وأن مواد الانتحاء النفسي في الامانيت ستكون ، في رأيه ، هي وحدها التي تعرفها الشعوب المسماة بدائية أنها لاتتلف بالاستقلاب . وعليه ، تتسم المواقف الثقافية من افرازات

(*) — نوع من الفطور « م » .

الجسم البشري ، كالمواقف الأخرى كلها ، بسمة التمحور على الحضارة إن اشمئزازنا من البول ليس ظاهرة طبيعية . وقد وقفت شعوب كثيرة من هذا السائل ذي الاستعمالات العديدة موقفاً اكثر اتصافاً بالموضوعية من موقفنا . وكما كان الاستراليون يستعملون الدم المسحوب من قضبانهم المشقوقة في صنع الصمغ ، كانت شعوب عديدة ، كما في غرب امريكا الشمالية ، تستعمل البول في اغتسالات شعائرية أو لمجرد غسيل الشعر . هل يستفاد من ذلك ان اجدادهم استهلكوا الامانيت سابقاً ؟ هذا ممكن بل ومحتمل ، نظراً لأصلهم الآسيوي البعيد ، وسأعرض فيما بعد حجة قد توحي باستعمال أحدث ولكن الاستناد إليها لايبدو ضرورياً لكي نفهم أن شعوباً محرومة من منتجات كيميائية مصنّعة . قد استغلت خصائص المواد الطبيعية ، الوحيدة التي كانت في حوزتهم ، استغلالاً تاماً .

وبالمقابل ، يمكن جني مزيد من الفائدة في خلط الفطور غير الصالحة للأكل ، في الهند وعند اليوكاغير (الذين كانوا يقابلونها بذلك مع فطور الامانيت التي يهيمون باستهلاكها) ، تحت لفظ « بول كلب » . تبدو هذه الصلة المكررة على بعد آلاف الكيلومترات ، صعبة التعليل ، إن لم يكن بتدخل معتقد ضمني كانت تؤيده التجربة في سيبريا ، ويقدم وجوده القديم في الهند الحلقة اللازمة منطقياً لشرح التقارب بين البول والفطور (١) . أما وقد علمنا ان الانتحاء النفسي . في الشروط المطلوبة ، يعادل ، من الناحية الاختبارية ، الفطر مثير الهلوسة ، يمكن افتراض :

---

(١) في أثناء محادثة جرت بيننا مؤخراً ، جعلنا واسون نلاحظ وجود صلة اختبارية بين البول وبعض الفطور . وهكذا يبدو من الثابت أن البول ، البشري أو الحيواني ، يساعد نمو فطور الزبل . وقد لوحظ ذلك في غابة بولونيا . . .

أ) [بول بشري ← أمانيت] : : [بول كلب ← فطر عادي]
ب) [أمانيت : فطور أخرى] : : [بشر : كلاب]

يثبت كتاب واسون ، بطريقة مقنعة في رأينا ، أن الامانيت هو انسب النباتات المرشحة لتمثيل السوما . ذلك أن هذا الترشيح يسمح في الواقع باعطاء معنى لافتراضات وصيغ كانت تبدو حتى ذلك الحين مجردة منه نهائياً . ومن جهة ثانية ، إن النقاد الملهمين بعداوة لاشعورية نحو الفطور هم وحدهم الذين قد يشعرون بالحزن ازاء اضطرارهم للتسليم في نهاية الامر بان البوح الغنائي المدلّه في الاناشيد الفيدية لايتوجه الاّ إلى فطر . لأن هذا البوح الغنائي قد يوجد اليوم أيضاً بكامل قوته تقريباً ، على لسان سلافي يتنزه في الغابة فيقع فجأة على فطور برزت حديثاً من الارض .

ومع ذلك لاريب في أن الحل المقترح يطرح بعض المشكلات فيه خارج مجال الدراسات الفيدية ، مجال سأتجنب الدخول فيه لعدم الاختصاص حتى مع الاحتفاظ بالاعتراضات ذات الطابع التاريخي أو الفيلولوجي . التي يرى الاختصاصيون ضرورة ابدائها ، ترد إلى الذهن اسئلة عديدة . ففي العهد الذي بلغت فيه الطقوس الفيدية اوج نشاطها ، بحسب واسون نفسه ، كان الاستعمال مقتصراً على الفطور المجففة ذات المنشأ البعيد . ان الاناشيد ، وان صح تفسيره ، كانت مع ذلك تستمر في وصف المظاهر الاكثر سرعة في الزوال التي تبديها الفطور خلال نموها في بيئتها حصراً ، وصفاً مسهباً . فهل ينبغي التسليم اذن بأن لجاناً من الكهنة كانت تقوم بملاحظاتها على الطبيعة ثم تروي هذه الملاحظات ؟ لاتتضمن الوثائق المذكورة مايشير الى ذلك ، الأمر الذي يدل على احتفاظ

الاناشيد بذكرى ملاحظات وضعها قبل وقت طويل الهنود الآريون في موطنهم البدئي . ولكنها كانت عاجزة في زمن اقامة الطقوس عن تقديم معنى للمشتركين فيها الذين وجدوا انفسهم اذن ، من هذه الناحية ، في وضع كوضع الشارحين المتأخرين . ولا عجب في ذلك لأن غموض طقس من الطقوس لايؤثر بالضرورة في خطوته . ولكن يجب أن نحسب حساب هذا الفارق الغريب بين الممارسة الشعائرية وبين تعبيرها الشفهي . ومن جهة أخرى لايمكن أن يغيب عن البال أن تفسير واسون يفضي الى نتائج تتجاوز المشكل الذي تطرحه طبيعة السوما . فلو كان على صواب ، لتغير الاتجاه الذي نبحث فيه الأدب الفيدي في مجمله . فقد نكون أمام صيغ وصفية لاتستعمل الاستعارات الا لتطويق الواقع عن كثب . بدلاً من مجون غنائي ولفظية جامحة لايحتملها غالباً غير الاختصاصي . ولكن ، لو صح ذلك في هذه الحالة لوجب أن يكون كذلك في حالات أخرى ، وللمحنا أفق شتى انواع المفاتيح التي ينبغي اكتشافها وكل منها يقود معنى مخيفاً ، وإن لم يكن هذا الافق بعد على درجة من التكون تثير حماسة المختصين بالحضارات الهندية .

فاذا كنا ، على سبيل المثال ، لانكتفي بالاستناد الى استعمال مجازي يوحيه اللون الاحمر للفطر لنشرح أن الاناشيد تطلق على السوما غالباً اسم النار المؤلهة آغني ، فان علينا أن نهتم بتأملات واسون البارعة بصدد صورة لفظية من نموذج pon ، يكشف عن وجودها في اللغات الاسيوية القديمة من جهة ، ومن جهة ثانية في جميع اللغات ذات الأصل الاورالي الذي يضم السامودية ولغات المجموعة الفنلندية — الاوغرية . وهذه الصورة اللفظية تتضمن حسب الاحوال معنى الفطر وطبل الشامان والنشوة وفقدان الوعي أو العقل . ويعتقد السيد واسون

بامكان ربطها بصورة لفظية هندية اوروبية قديمة ، اعطت حسب فقهاء اللغة ، الكلمة اليونانية sphongos و اللاتينية fungus « فطر » ، والانجليزية punk ، في رأي المؤلف ، التي تعني فتيل القداحة وعليه ، فان السندوة ، التي توفر جذورها بيئة ملائمة لنمو الفطر البرتقالي الكاذب ، هي المضيف المفضل . كذلك لفطر الصوفان .

وهكذا نشاهد اعادة تشكيل ثالوث قديم ، انتشر سابقاً في اوراسيا الشمالية كلها ، يجمع السندرة — « شجرة الحياة » في نظر معظم شعوب هذه المنطقة — وفطر الصوفان ، الذي تأيد استخدامه بمثابة فتيل قداحة منذ عهد ماغايموز ، والامانيت الذي يمد بالالهام الالهي .

إن سوما اﻟ R.g, Keda ، من هذا المنظور ، لاتؤلف مشهداً معزولاً في تاريخ العالم الاسيوي ، بل المظهر الاخير لعبادة أوراسية واسعة الانتشار ، جعلتها الاساطير الخاصة **بشجرة الحياة وعشب الخلود** تستمر في كل مكان على وجه التقريب . وبدءاً من هذه النقطة ، يمكن بالتأكيد أن نمضي بعيداً جداً . الى حد أن نرى مثلاً في **شجرة المعرفة** ، **والثمرة المحرمة ، في سفر التكوين** ، الصورة الاسطورية ، وان كانت ماتزال سهلة المعرفة ، للسندوة المقدسة السيبرية التي تستضيف على ساقها الفطر الناري ، وعلى عرقها الامانيت الذي يفسح المجال الى المعرفة فوق الطبيعية . ويمضي واسون ابعد من ذلك أيضاً عندما يمس الفكرة المتمثلة في أن الظاهرة الدينية ، منظوراً اليها في مجموعها ، يمكن أن تجد أصلها في استعمال الفطور التي تثير الهلوسة .

إن هذه النزعة الكلية الفطورية هشة بالتأكيد مالم تؤيد بدعم نظري. وواسن يقتبسها (ص ٢١٧ و ٢٢٠) من الآنسة ماري بارنارد ، التي

تدعي في كتاب حديث (صانعو الاساطير ، مطبوعات جامعة اوهيو ، ١٩٦٦) أن كل اسطورة تستمد أصلها من ظاهرة طبيعية . وتلك نظرة ساذجة على مايبدو لأن الظاهرات الطبيعية غير موجودة في الحالة الخام : فهي ليست موجودة في نظر الانسان الا من خلال المفهوم المعطى لها ، وتصفيتها بمعايير منطقية وانفعالية تنتمي الى الثقافة . وتتمثل إحدى النتائج الاكيدة ، التي يمكن استخلاصها من الفيلم الكبير والشيق الذي اخرجه روجيه هايم عن الفطور التي تثير الهلوسة ، في تغير صورة الهلوسة ومحتواها تغيراً تاماً بالنسبة لكل شخص وفي ارتباطهما بالمزاج والتاريخ الشخصي والتربية والمهنة . ويقدم واسون دليلاً مماثلاً عندما يروي تجربة قام بها مع بعض الزملاء اليابانيين حول الفطر البرتقالي الكاذب : أحس شخص واحد من المجموعة بغبطة قريبة من النشوة ، فيما شعر الباقون بتوعكات مختلفة . وفي المجتمعات التي تضفي على المواد التي تثير الهلوسة ، خلافاً لمجتمعاتنا ، طابع المؤسسات . يمكننا ان نتوقع ألاّ تسبب هذه المواد نموذجاً معيناً من الهذيان محدداً في طبيعتها الفيزيائية – الكيميائية ، بل النموذج الذي تتوقعه الجماعة لاسباب شعورية أو لاشعورية ، والذي يختلف من شخص الى آخر . إن المواد التي تثير الهلوسة لاتخفي رسالة طبيعية يظهر معناها نفسه متناقضاً ، بل هي تطلق وتضخم قولاً كامناً تدخره كل ثقافة وتساعد المخدرات على اعداده أو تسهل هذا الاعداد .

إذاً ، لايبدو من المشروع أن يستند المرء ، كما يفعل واسون ، الى الاشكال السيبرية للهذيان الناتج عن الفطر البرتقالي الكاذب ، الهادي والعطوف بصورة عامة ، لرفض قضية بعض العلماء السكاندينافيين ، القائلة إن هذا الفطر هو سبب هيجان قدماء الفايكنغ المسعور . ولا

شك في أننا نفتقد أي دليل ، وتبقى الفرضية ، والحالة هذه ، اعتباطية وبدون اساس . ولكن لاشيء يسمح بأن تُستبعد ، قبلياً ، محاولة الحصول من المخدر نفسه على تأثيرات نفسية متعارضة في مجتمعات مختلفة كالكورياك والفايكنغ .

انني انما سأعرض اذن ، على سبيل خلاصة ، عرضاً دونما تحيز لاي شكل من اشكال النزعة الكلية الفطورية ، بعض الملاحظات السريعة حول المشكل الذي يطرحه الجهل الظاهر بالفطور التي تثير الهاوسة في القسم الاكبر من امريكا الشمالية . الواقع بين سيبريا الشرقية والمكسيك حيث استخدمت انواع مختلفة من الفطور للغاية ذاتها .

بما أن الامر يتعلق بمنطقة من العالم ، صورت معظم الوثائق المتعلقة بها عن باحثين انجلو ساكسونيين أصلاً أو تأهيلاً ، لايمكن تجاهل عداواتهم المحتملة للفطور في شرح الدور الهزيل نسبياً الذي تؤديه هذه الفطور في ثقافة هنود امريكا الشمالية . ذلك أن من الجائز أن هؤلاء الملاحظين اهملوا هذا المجال لعدم اهتمامهم به أو بسبب نفورهم اللاشعوري . يضاف الى ذلك صعوبة التمييز دائماً ، في احسن الحالات ، بين الفطور ذات الساق والفطور ذات القبعة من جهة ، وبين السُّمّيات وفطور الاشجار الاخرى ، من جهة ثانية . واخيراً ، لم يُبذل أي جهد تقريباً لمعرفة ماذا كان الصنف الذي تجمعه اللغة الفرنسية تحت لفظ فطر ، الواسع جداً ، وتميزه الانجليزية بالشكل المتقدم ، لايتفرع في هذه اللغة الاهلية أو تلك بصورة أدق أيضاً ، بحيث أن معتقداً أو موقفاً متعلقاً بالفطور لا يخص في الواقع سوى نوع أو فصيلة ، فيما تسود حيال الانواع الأخرى مواقف ومعتقدات متعارضة .

أما وقد أبدينا هذه التحفظات وعملنا بمنتهى الاحتراس ، فسرعان ماتخطر في الذهن ملاحظتان عامتان . أولاً ، في أمريكا الجنوبية وامريكا

الشمالية على السواء، باستثناء المكسيك ، يبدو أن فطور الاشجار من نوع السُّمّيات ، والتي هي بدون ساق ، تشغل مكاناً في المعتقدات والاساطير اهم بكثير من مكان الفطور ذات القبعة . ثانياً ، وبما يتعلق بامريكا الشمالية ، تعرض المعلومات المتوفرة حالة الفطور في غرب سلسلة الجبال الصخرية اكثر من شرقها .

إن ساليش الساحل والداخل وجيرانهم ، هي الشعوب الامريكية الوحيدة التي يستهوينا تصنيفها بين اصدقاء الفطور . كان الساليش شأنهم في ذلك شأن هنود ساحل المحيط الهادي بعيداً في الشمال لم يكونوا يأنفون من تسمية بعض العشائر أو الاشخاص باسماء فطور الاشجار (جينيس ١٩٤٣ ، ص ٤٩٧ ؛ باربو ١٩٢٩ ، ص ١٦٦ ، تيت ١٩٠٠ ، ص ٢٩٢) . كما كانوا يأكلون أنواعاً ارضية عديدة بصورة نيئة (تومبسون ، سانبوال ، اوكاناغون) ، أو مشوية قليلاً (تومبسون) ثم مجففة تحت حرارة الشمس (توانا) . أو مسلوقة (اوكاناغون) (تيت ١٩٠٠ ، ص ٢٣٣ ؛ ١٩٣٠ ، ص ٤٨٣ ؛ راي ١٩٤٥ ، ص ١٠٤ ؛ كلين ١٩٣٨ ، ص ٢٩ ؛ إلمندورف ١٩٦٠ ، ص ١٣١) . ونحو الجنوب ، ترد الفطور غالباً في وجبة هنود كاليفورنيا الشمالية والوسطى ، الذين كانوا يشتركون مع الساليش بعادة استخراج صباغ أحمر من بعض فطور الاحراج ، ضيوف الصنوبريات ، واستخدامه دهاناً جسدياً أو مرهماً (تيت ١٩٠٠ ، ص ١٨٤ ، ٢٥٩ ؛ درايفر ١٩٣٩ ، ص ٣٣٣ ؛ تيت ١٩٠٦ ، ص ٢٠٥ ؛ اولسون ١٩٦٧ ، ص ١٠٥ ؛ غولدشميدت ١٩٥١ ، ص ٤٠٨ ، ٤١٠ ؛ فوجلين ١٩٤٢ ، ص ١٨٠ ، ١٩٧) . وفي شمال منطقة ساليش كان الكواكيوتل يستعملون لزقة طبية من فطر أرضي يذكّر اسمه بالعفن (بواز ١٩٣٢ ،

ص ١٨٧) . وكانت بعض فئات ساليش تصنع نوعاً من الصابون من فطر هاجمته فطور طفيلية (هيل – توت ١٩٠٤ ، ص ٣١ – ٣٢) . وكان شباب تومبسون ، من الساليش ، يدعكون اجسامهم بفطر شجري يسمى غابة البومة لاكتساب القوة (تيت ١٩٣٠ ، ص ٥٠٤) .

وبين ساليش الساحل . كان كلا لام وكينو ينسبون لبعض الفطور النامية على القصب أو الصنوبريات قيمة الطلسم للفوز في اللعب (غونتر ١٩٢٧ – ص ٢٧٤ ؛ أولسون ، ١٩٦٧ ، ص ١٦٦) . وفي المنطقة ذاتها يشار الى ممارسة الرماية على فطور الاشجار ، المؤيدة أيضاً بعيداً إلى الشمال عند اتاباسكان (تانانا) الذين كانوا يمنحونها بالاضافة الى ذلك دوراً شعائرياً : دور « تطهير » السمّية من نوع Fomes قبل تحويله الى رماد يمضغ ممزوجاً بالتبغ (بالحالة العرفة عند ايياك وتانينا وبعض الاسكيمو الغربيين) ،(آدامسون ١٩٣٤ ، ص ٨٧ ؛ أولسون ١٩٦٧ ، ص ١٣٥ ؛ ماك كينان ١٩٥٩ ، ص ١٦٦) .

من كواكيوتل في الشمال الى كينو في الجنوب ، يلاحظ عند ساحل المحيط الهادي اقتران بعض الفطور (ذات مظهر قضيبي لدى اولئك ، وسمّيات لدى هؤلاء على الارجح بالصدى على نحو متقطع ويحسبه سكواميش حاصلاً بفطر شجري (كوبيرس ، مجلد ٢ ، ص ٥٩) . ويشبّه الكينو فطور الاشجار بالآذان : فهي تسمع الاصوات وترددها . وفي لغة هؤلاء ، تدل كلمة واحدة على الصدى وفطر شجرة ابيض (بواز ١٩٠٢ ، ص ٢٩٠ ؛ اولسون ١٩٦٧ ، ص ١٦٥) . وقد وجد شيء من هذا القبيل بعيداً الى الشرق لدى مينوميني ، هنود الألغونكية ، الذين كانوا يعيشون في منطقة البحيرات الكبرى : كانوا يعتقدون بأن سمية ، صيغة بعض الصنوبريات ، تنمو دفعة واحدة ،

مرة في العام ، نحو نهاية شهر شباط ، وأنها تنطق بهذه المناسبة بنداء رنان مثل انسان ، ولهذا كانوا يحترمونها مثلما يحترمون روحاً قديرة (سكينر – ساتيرلي ، ١٩١٥ ، ص ٤٩٨) .

وإلى شرق سلسلة الجبال الصخرية كان بلاكفوت واوماها وقبائل عديدة في أعلى ميسوري يأكلون الفطور (شامبران ١٨٩٢ ، ص ٥٧٣ ؛ جيلمور ١٩١٩ ، ص ٦١ – ٦٣ ؛ فليتشر – لافليش ١٩٠٦ ، ص ٣٤٢) . وتلك كانت حالة الايروكوا بما يتعلق بستة أنواع على الأقل . ولكن ليس بدون ازدواجية ، على مايبدو ، نظراً للدور المشؤوم الذي تسنده الاساطير الى الفطور المطبوخة (ووغ ١٩١٦ ، ص ١٢١ – ١٢٢ ؛ كورتين – هيويت ١٩١٨،ص ٢٩٧، ٧٩٨ ؛ فينتون١٩٥٣، ص ٩٠) وفي الواقع ، أن اوجيبوا ، جيران إيروكوا ، يعتبرن الفطور غذاء الموتى ، وينشأ موقف سلبي عند تيت – دو – بول وميكماك الساحل الاطلسي ، الذين كانوا ، كالشايين (يتكلمون اللغة الانغونكية) يصنفون الفطور بين اطعمة المجاعة (كول ١٩٥٦ ، ص ٢٢٣ ؛ غينار ١٩٣٠ ، ص ٧٠ ؛ راند ١٨٩٤ ، ص ٥٠ ؛ دورسي ١٩٠٥ ، ص ٤٥) . وهذا الصلة المزدوجة بين الفطور وبين الموت والمجاعة كان اكثر انتشاراً أيضاً في امريكا الجنوبية حيث ميتولوجيا جيه وموندوروكو وتوكان ووارو تقدم امثلة عديدة عليه (بانر ١٩٥٧ ، ص ٤٠ ؛ مورفي ١٩٥٨ ، ص ١٢٣ ؛ ينموينداجو ١٩٥٢ ، ص ١٤٨) ومع ذلك كان وارو يصفون نقيعاً من فطور nidularia للنساء العقيمات الراغبات في الانجاب (روت ١٩١٥ ، ص ٢٨٦) . وفي جنوب غرب الولايات المتحدة كان آباشي جيكاريلا يتصورون علاقة مختلفة بين الفطور والعالم فوق الطبيعي : كانوا يحرقون الفطور لابعاد الارواح الشريرة بدخانها (أوبلر ١٩٦٠ ، ص ١٥٢) .

يعتبر في امريكا على مقابل لمعتقدات العالم القديم ، التي تولد الفطور حادثات سماوية أوجوية . كان بلاكفوت وقبائل ميسوري الاعلى يقرنون الفطور بالنجوم ؛ وكان نيه – بيرسيه على السفح الغربي لسلسلة الجبال الصخرية وبعض الساليش على الساحل ينسبون أصلها إلى الرعد ، وتوبا منطقة شاكو الارجنتينية لقوس قزح (جيلمور ١٩١٩ ، ص٦٢؛ ويسلر – دوفال ١٩٠٨ ، ص ١٩ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٦٠ ، ووكر ١٩٦٨ ، ص ٢٣ ؛ ميترو ١٩٤٦ ، ص ٣٩ – ٤٠) . وكذلك الشأن فيما يتعلق بمماثلة الفطور ، المتواترة في العالم القديم ، بافرازات بدنية (قارن « بول كلب » ، « فساء ذئب ») ، المؤيد في امريكا الجنوبية لدى توبا (« براز قوس قزح ») وماتاكو (« براز ثعلب ») ؛ وفي امريكا الشمالية ، عند كينو (« براز أسد ») وسيسياتل أو سيشلت («براز رعد») ، (ميترو ، مرجع مذكور؛ ١٩٣٩،ص١٢٢ ؛ أولسون ١٩٦٧ ، ص ١٦٦ ؛ هيل – توت ١٩٠٤ ، ص ٣١ – ٣٢) .

وبالمقابل ، تندر المعلومات ، خارج المكسيك ، عن وظيفة انتحاء فيزيولوجية أو نفسية للفطور . على الأكثر يمكن ذكر يوريماغوا شمال غرب الامازون ، في امريكا الجنوبية ، الذين كانوا يحضرون شراباً مسكراً قوياً من فطر شجرة لم يُعين نوعها ، وكانيماغويانا الذين كانوا يأكلون فطراً ابيض ينمو على الاحراج اليابسة ، لكي يشعروا بالخفة ويسرعوا في الجري (شانتر إي هيريرا ١٩٠١ ، مجلد ٢ ، ص ٨٥ ؛ جيلين ١٩٣٦ ، ص ١٥٠) . وبما يتعلق بامريكا الشمالية ، اشرت اعلاه ، لدى بعض الاسكيمو و اتاباسكان شمال غرب القارة ، إلى عادة مضغ رماد فطر شجري ينمو على السندرة ، لوحده او مع

التبغ (١) (اذ يصبح أقوى على هذه الصورة) . وتحسن الاشارة ايضاً إلى معتقد غريب عند تيوا ، وهم بويبلو شرقيون ؛ فقد كانوا يحرصون في اثناء أكل الفطور على وضع عصا معترضة مع القدر لتجنب فقد الذاكرة إذا اهملوا هذه الحيطة (روبنس ١٩١٦ ، ص ٦٦) . وبالعكس كان راقصو أراباهو يحملون فطوراً بمثابة أقراط (كروبر ١٩٠٤ ، ص ١٩٥) . وبما أن الاراباهو لايفصلهم عن التيوا سوى آباشي — جيكاريلا ، الذين تقوم الفطور لديهم بدور مبعد التأثيرات المؤذية ، فان هذه المنطقة تستطيع تقديم اهمية خاصة من ناحية الاتنولوجيا — علم الفطور .

غير ان اراباهو يؤلفون فرعاً جنوبياً انفصل عن الاصل اللغوي الالفونكي الكبير ، وأن موطنهم البدائي كان بعيداً في الشمال . فما قيمة شهادة لالماند ، والحالة هذه ، بشأن هنود اللغة الالفونكية او بعضهم ، الذين كانوا يعيشون في منطقة كيبك ؟ كتب في عام ١٦٢٦ : « إنهم يعتقدون بخلود ارواحنا ، ويؤكدون ، في الواقع ، انهم يذهبون بعد الموت إلى السماء ، حيث يأكلون فطوراً ويتواصلون مع بعضهم بعضاً » (أخبار اليسوعيين . ط كيبك ، ١٨٥٨ ، ص ٣ — ٤) .

لولم نكن هنا ضحايا نزوة ادب اتنوغرافي ، توحي كالنزوات التي نعزوها إلى الطبيعة بشيء مختلف عما تعنيه حقاً ، لشاقنا ان نرى في ذلك ذكرى عادات شبيهة بعادات الشعوب السيبرية . ذلك اننا

---

(١) ولكن أسكيمو شمال الاسكا كانوا يخافون الفطور (أو بعض أنواعها) التي يسمونها « ألم الأيدي » . مجرد لمسها ، يجازف بأحداث التسمم وضمور الأيدي (سبنسر ١٩٥٩ ، ص ٣٧٥) .

نعرف حالات اخرى (أصل آداب الطعام ، ص ٢٠٩ — ٢٢٤ و ٣٢٥) ينقل فيها الفكر الاهلي إلى النظام فوق الطبيعي كائنات أو اشياء او معارف حقيقية سابقاً ، ولكن المجتمع ، لاسباب تاريخية او جغرافية ، فقد استعمالها العملي دون ان يتخلى ، على صعيد الايديولوجية من أن يوفق بين الذكرى التي يحتفظ بها عنها وبين متعتها المنصرمة .

* * *

الفصل الثالث عشر

علاقات التناظر

بين طقوس شعوب متجاورة وأساطيرها[1]

يفسر المكان الفريد الذي يشغله عمل ايفانز – بريتشارد في الأدب الاتنولوجي ، على مايبدو لي ، بالانسجام السائد فيه بين اتجاهي ابحاثنا الرئيسين . ذلك أن ميل زميلنا للتنازع لم يحوله قط عن التحليلات الشكلية. ولقد رسم الحدود الاساسية لمنظومة معتقدات وممارسات وعرض هيكلها وحرك آلية تمفصلاتها ببساطة ورشاقة لامثيل لهما . ولكنه يبقى في الوقت نفسه متنبهاً دائماً للمسالك التعسفية التي تسلكها الاحداث لتصيغ السيماء الخاصة بمجتمع من المجتمعات ولتعطيه طابعاً أصيلاً في كل مرحلة من مراحل صيرورته . ويظل منهجه أصلح المناهج لتكذيب التأكيد المغلوط القائل بتعذر تقصي البنيات بدون التضحية بالتاريخ . ان التقاء المعرفة الواسعة والحس الحاد بالقيم الانسانية والذكاء السيكولوجي المرهف والفن الفريد في الوصف ، لدى ايفانز على الاقل ، أتاح ، خدمة لمشروع واحد ، أن يتضافر التياران اللذان جذبا الفكر الاتنولوجي منذ البدء ، وفي أغلب الاحيان ، في اتجاهين متعارضين .

---

(١) انتقال الثقافة . نشره ت . و . بيرلمان . محاولات ايفانز – بريتشارد . مطبوعات تافيستوك ، لندن ، ١٩٧١ ، ص ١٦١ – ١٧٨ .

ولهذا رأيت من الملائم أن اختار لهذا الاحترام موضوعاً يظهر تضامن التاريخ والبنية ويوضح طريقة تأثير كل منهما في الآخر . وفي السهول الوسطى من امريكا الشمالية قبيلتان تتلاءمان مع هذه المحاولة . في الواقع . حملت لنا الانجازات الحديثة لعلم الآثار معلومات كثيرة عن ماضيهما . ولدينا الآن في الوقت نفسه . بفضل كتابي بوورز الرائعين اللذين يكملان ملاحظات قديمة . تحليلات مفصلة حول اساطيرهما وطقوسهما ودورة احتفالاتهما .

في بداية القرن الثامن عشر عندما وصل البيض إلى ميسوري الاعلى ، كانت القبائل « القروية » . المقيمة في الوديان التي تجتاز السهول تملك ثقافة مشتركة. كان الآريكارا الذين يتكلمون لغة كادو . والماندان والهيداتسا الذين يتكلمون لغة سيوكس . يشغلون إقليمين متلاصقين يطابقان اليوم ولايتي داكوتا الشمالية والجنوبية . كانوا يعيشون ، صيفا ، في اكواخ مغطاة بممرات من العشب ، مجمعة في قرى على المصاطب المشرفة على الانهار . وكانوا يزرعون بعض الحقول الواقعة في مستوى أدنى،ويذهبون إلى صيد البيسون(*)في السهول ريثما تنضج المحاصيل . وعند دنو الشتاء كانوا ينتقلون إلى قرى محمية على نحو أفضل في قلب الأودية المشجرة . غير أن هذه الحالة لاترقى إلى عهد قديم جداً . سنهمل الآريكارا القادمين من الجنوب عند بداية القرن الثامن عشر . وكذلك لم يشكل الماندان والهيداتسا فئات متجانسة على الرغم من انتمائهم إلى أصل لغوي واحد . ثمة إعمار مانداني قديم ، جاء من المناطق الواقعة في الشرق والجنوب ، استوطن دون شك بصورة

(*) — Bison : ثور من النوع الأمريكي (أو الأوربي) يتصف بأنه له عند رقبته ما يشبه السنام « م . » .

مستمرة وادي ميسوري الاوسط منذ القرن السابع او الثامن على الأقل ، أي قبل ألف سنة من بداية العهد التاريخي . وفيما بعد ، وصلت جماعات أخرى واستعاضت عن الاكواخ نصف المطمورة والمثلثة الشكل بانشاءات مدورة ، شاعت بعد ذلك . وبما يتعلق بالهيداتسا ، تبدو الأمور أشد تعقيداً أيضاً . فقد وصلت جماعة قادمة من الشمال الشرقي ، أواتيكسا ، إلى ميسوري ، نحو القرن الخامس عشر أو السادس عشر ، وعاشت بالقرب من الماندان واقتبست نمط حياتهم ومعتقداتهم . كما غادرت جماعتان المناطق المحرجة الواقعة في غرب البحيرات الكبرى في بداية القرن الثامن عشر للاقامة في السهول . كان الاوكساوي ، كالاواتيكسا ، مزارعين قدامى . ولكن الهيداتسا انفسهم كانوا يعيشون من الصيد والجمع ، حتى في العصر التاريخي ، حيث اذهلت هذه الاختلافات المسافرين الأولين . وتقاليد ماندان وهيداتسا تعرض هذه الاصول المختلفة . تروي تقاليد هيداتسا انشقاق الفئتين الشماليتين ونشوء الكراو الذين اقاموا بعيداً إلى الغرب . وتحتفظ أساطير ماندانية بذكرى الهجرات المتعاقبة ووصول أقدم فئة هيداتسية إلى ضفة ميسوري الشرقية . والدخول الاوروبي وما تبعه من اوبئة فتكت فتكاً ذريعاً في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ، اجبر شعباً مقطعه أوصالة على أن ينقل قراه مراراً . ولقد اقتضى الأمر قيام القبائل بتغيير علاقاتها باتجاه تضامن أعظم . ولقد اكتملت هذه الاضطرابات عندما جمعت السلطات آخر الاحياء منهم في بقعة من حصن فورت برتولد . وحتى في ١٩٢٩ — ١٩٣٣ ، فترة قيام باورز باستقصاءاته ، كان رواة ماندان وهيداتسا المسنون يختلفون ايضاً اختلافاً جوهرياً حسب النمئة أو القرية الاصلية التي ينتمون إليها . فلم تكن الاساطير والتقاليد الاسطورية وقواعد

انتقال المهام والواجبات واحدة . ومع ذلك وعلى الرغم من هذه الاختلافات التي تتمق مع علم الآثار على تأكيد التأثير الفعال لماض تاريخي معقد جداً ومثقل بعوامل متنافرة ، يحدث كل شيء كما لو كان الماندان ، على صعيد المعتقدات والممارسات . قد نجحوا في ترتيب اختلافاتهم في منظومة . ومن الجائز أن كل قبيلة ، عكفت ، كل فيما يخصها ودون ان تنسى المجهود الذي تبذله القبائل الاخرى ، على أن تحتفظ بالتقابلات وأن تتعهدها . وأن تركب قوى متنازعة لتكون مجموعة متوازنة . وهذا انما هو مانريد اثباته الآن .

رأينا أن القبائل القروية كانت تعيش في ظل اقتصاد فعلي مزدوج . وليس هذا القول كافياً ، ذلك أن الفترة الصيفية كانت تظهر في مظهرين ، مظهر الاعمال الزراعية في المنخفضات المحمية عند سفوح القرى من جهة ، ومن جهة ثانية ، مظهر الصيد المتنقل ، عندما تبلغ الذرة ارتفاع الركبة ، الذي كان يقود السكان لمدة شهر لملاحقة قطعان إلبيسون بعيداً في السهول . واذا كانت القرية الصيفية المحاطة بالمتاريس والحباك منيعة عملياً ، فقد كانت حملات الصيد شبيهة بحملات الحرب وتهيء الفرصة لها ، لسبب اصطدام الصيادين احياناً بفئات معادية . وهكذا كانت اعمال الصيف تتسم بسمات متناقضة : معيشة حضرية في القرى المحمية ، وترحال في الاراضي المكشوفة ؛ زراعة من جهة ، وصيد وحرب من جهة ثانية . والصيد والحرب مقترنان بتجاوز مكاني وصلة معنوية لاشتمالهما على نماذج من الفاعلية العنيفة المليئة بالاخطار ، مصحوبة بدم مراق . وإن كانت هذه النماذج من هذه الناحية . مختلفة في الدرجة .

وعليه ، فان هذه المنظومة التي تستخدم تقابلات معقدة تتعارض بدورها ، وبصورة كلية ، مع الاقتصاد الشتوي . فقلما كانوا يخرجون

من القرى الشتوية حيث لم تكن المؤن تكفي المرء خطر المجاعة عن سكانها . وكان الأمل كله متوقفاً عندئذ على اشتداد البرد والعواصف التي تدفع بيسونات السهول للبحث عن ملجأ في جوار قرى الشتاء ، في الأودية المحمية التي لم يغط الثلج بعض مراعيها . وعند اقترابها كان الصمت يخيم ، ويسهر البوليس على ذلك . كان الناس يلزمون الاكواخ مع كلابهم ، ويمتنعون عن قطع الاحراج ويطفئون نيران المواقد . أما الصياد المستعجل والولد الضاحك او الصارخ فيعاقبون بصرامة . وحتى لو غامر حيوان فاقترب من القرية واحتك بالاكواخ ، كان الجياع يمتنعون عن قتله لئلا يرعبون القطيع . وعلى ذلك كانت بعض انماط الحياة المتنافرة التي يجاورها الاقتصاد الشتوي ، دون أن يخلطها . تكتسب في أثناء الشتاء وحدة تأليفية : كانوا يعتمدون على الصيد كما في الصيف ، ولكن هذا الصيد الشتوي يعارض الصيد الصيفي لأنه صيد حضري لامتنقل ، وأنه من هذه الناحية يتعلق بالاحرى بالزراعة التي تعارض الصيد في فترة الصيف . وليس هذا كل شيء : صيد الصيف يبعد الرجال عن القرية ويقودهم بعيداً نحو الغرب لمطاردة البيسون . وفي الشتاء تنعكس هذه العلاقات كلها . وبدلاً من أن يبتعد الهنود عن الوديان ويغامروا في السهول ، كانت الطريدة تبتعد عن السهول وتجازف في الوديان . وبدلاً من ان يجذب الصيد سكان القرية الهنود خارج القرية كان يجري أحياناً داخل القرى أو على مقربة منها ، عند اقتراب الطريدة . وبما ان الصيد كان ذا علاقة بالحرب ، كان كل شيء يجري في الشتاء ، كما لو أن على القرية ، لدرء غائلة الجوع ، أن تشرع ابوابها على مصراعيها أمام قطعان البيسون التي يقارنها الفكر الاهلي باعداء في الصيف فيما يحولها الشتاء إلى حلفاء . واذ نحن نقتصر الآن على نموذجي

الصيد ، فلا يبدو أن ثمة اي تجاوز للحد في قولنا إنهما يتعارضان على النحو الذي يمكن أن نطلق على صيد الصيف « صيداً خارجياً » وصيد الشتاء « صيداً داخلياً » .

لنتأمل اولاً اساطير صيد الشتاء وطقوسه . لم يكن الماندان ، خلافاً لجيرانهم الهيداتسا وقبائل السهول الأخرى ، يحتفلون برقصة الشمس في الصيف . وكانوا يستعيضون عنها باحتفال معقد يمتد عدة ايام ويسمونه okipa أو « تقليد » . كان هذا الاحتفال ، الذي تتصف اسطورته المؤسسة بانها شبيهة إلى حد كبير باسطورة الاعمال الزراعية ، يؤدي وظيفتين : من جهة ، الاحتفال بذكرى احداث اسطورية ، ومن جهة ثانية ، تنشيط خصب البيسونات . فاذاً ، كان يتسم بطابع توفيقي ، ويقتضي الامر ممارسة تأثيره خلال عدة شهور : أي طوال فترة الحمل . وعلى الرغم من حدوث **الأوكيبا** دائماً في إبان الصيف الحار ، فانه لم يكن يرتبط برابطة انتقائية بالصيد الصيفي بل على الاصح بالصيد بصورة عامة ، صيد الشتاء وصيد الصيف على السواء .

وبالمقابل ، كانت طقوس « الباز الصغير »(١) تستخدم اما للحرب في أي وقت من العام ، وإما للصيد من حزيران إلى آب فقط . وتروي الاسطورة المؤسسة (بيكويز ١٩٣٨ ، ص ٦٣ – ٧٦ ؛ باورز ١٩٥٠ ، ص ٢٧٠ – ٢٨١) أن عذراء شرسة اسمها حريرة الذرة الصفراء ، أهانها أهلها لبقائها عزباء ، فذهبت إلى نهاية العالم لتتزوج غولا .

---

(١) نقول « buse » لأن كلمة haux تدل في أكثر الأحيان ، في أمريكا ، على جوارح من نوع Buteo ؛ ولكنها تنطبق أيضاً على نوعي Aeeïpiter و Faleo ، وقد يكون المقصود إذن صقر أو باز .

وتنجح في الامتحانات التي اخضعها لها وتروّضه . ولكن الغول يسترد طبيعته الاولى ويهجرها مع ولدها ، الذي تهيم به بعد أن أصبح شاباً . ويصدّ الفتى إغراءات أمه السفاحية . كان اسمه « صيد من علو » وكان سيدا من سادة الصيد ، إذ كان أبوه قد نقل إليه طبيعته بصفته طيراً جارحاً . وعندئذ دخلت حياته امرأتان ، الأولى سمراء ، قادمة من الشمال ومعها لحم مقدد ، واسمها بيسونة . والثانية ، شقراء وقادمة من الجنوب ومعها كريات من دقيق الذرة الصفراء ، واسمها حريرة الذرة الصفراء ، مثل أم البطل . وتزوجهما . وعلى الرغم من صبر حريرة الذرة الصفراء وكرمها ، عرّضت غيرة البيسونة وحساسيتها انسجام الاسرة للخطر . وتخاصمت المرأتان بشأن الخدمات التي تؤديها كل منهما للبشر . فتتكدر البيسونة وترحل مع ابنها الشاب .

واقنعت حريرة الذرة الصفراء زوجها بالبحث عن زوجته المختفية . وكانت من القوة بحيث احتملت غيابه ، فأخلصت له وحمته من بعد . وأخيراً وصل البطل عند اصهاره البيسونات ، الذين تفننوا في هلاكه . ولكنه تغلب على الامتحانات وحصل من البيسونات على وعد باستخدامها مستقبلاً بمثابة طعام للبشر . وكانت المجاعة تخيم على القرية ، عندما عاد البطل إليها ، بسبب فقد الطرائد وقضاء الجفاف على المحاصيل . ولكن البطل يعود بالبيسونات المعيلة والامطار المخصبة .

نكاد لانحتاج إلى تفسير هذه الاسطورة ، مادامت تبدو واضحة في جميع نقاطها . فمنذ البدء ، تلتزم البطلة ، حريرة الذرة الصفراء ، بتحديد الاحالات السوسيولوجية ، ذلك أن سلوكها يربط نموذجي زواج متطرفين ويقابلهما : أحدهما خارجي بغول يعيش في نهاية العالم ؛ والثاني داخلي ، بابنها ذاته . ولكنها نفسها تجسد الزراعة ،

بدليل اسمها والوظيفة المعلنة بسميتها معاً ، فيما كان زوجها ثم ابنه من سادة الصيد . ومن ثم ، لعل الزواج الخارجي صدّر الزراعة إلى خارج القرية ، والزواج الداخلي استورد الصيد إلى داخل القرية . ولكن الاحتمالين مستبعدان ، كما يظهر من تنافر أمزجة الزوجتين اللتين تجسدان شكلي الفعالية الاقتصادية المشار اليهما . اللحاق بالمرأة البيسونة يستتبع هجر المرأة ، حريرة الذرة الصفراء . ولكن اذا ظهرت الأولى متشددة وغيورة ، وحققت فوزاً في الحرب ، الشرط اللازم للفوز في الصيد ، فان الثانية تضمن بتساهلها وكرمها اقتران الصيد الناجح بوفرة المحاصيل وفيضها عن الحاجة تقريباً . وهذا ماكان يحدث في التطبيق : كان الهنود ، عندما تصبح الذرة عالية ، يغادرون حقولهم وقراهم ويعيشون حياة راحلة مكرسة للصيد . وفي اثناء غيابهم كانت النباتات تكمل نموها ؛ فلا يبقى عليهم عند العودة سوى جنيها . فالاسطورة إذن تنضد حدوداً مجموعة في ازواج تؤكد تماثلها ، مع أن هذه الازواج تقع على اصعدة مختلفة تتراوح بين اشكال الفعالية التقنية — الاقتصادية إلى الآداب العائلية ، مروراً بقواعد الحياة الاجتماعية : تنطوي الزراعة على الصيد مثلما ينطوي الصيد على الحرب ؛ والزراعة ، من الناحية الاقتصادية ، هي كالزواج الداخلي ، من الناحية السوسيولوجية ، نظراً لانضوائهما ضمن حدود القرية ؛ وبالمقابل ، يتجه الصيد والزواج الخارجي نحو الخارج . وأخيراً يعارض الاستمرار الخيانة الزوجية (التي تدعي الاسطورة شرح أصلها ، انظر باورز ١٩٥٠ ، ص ٢٨١ : « كان هذا أيضاً بداية عادة رجل يتخلى عن زوجته وطفله ولايفكر في ذلك كثيراً ») لأن علاقتهما شبيهة بعلاقة الزواج الداخلي والزواج الخارجي ، أو علاقة الزراعة من جهة ، والصيد والحرب من جهة ثانية .

والآن لنتأمل إشكالية صيد الشتاء ، بعد أن تفحصنا إشكالية صيد الصيف . كان احتفال العصا الحمراء يستخدم ، من كانون الأول إلى آذار ، لاستدراج البيسونات إلى القرى . ومن المعلوم أنه كان يقوم بصورة اساسية على تنازل الشباب عن زوجاتهم العاريات تحت معطف من الفرو لرجال كبار يجسدون البيسونات . وخلال الجماع الاحتفالي الذي يلي ، بصورة فعلية او رمزية ، كان الكبار ينقلون إلى الشباب قدراتهم الخارقة بواسطة النساء ويضمنون لهم بذلك الفوز في الصيد والحرب . وكان الماندان والهيداتسا يقيمون هذا الطقس بالطريقة ذاتها .

وبالمقابل كانت الاساطير المؤسسة تختلف من قبيلة إلى أخرى ، لأن كل اسطورة كانت تدخر الدور الأول لواحدة من المرأتين اللتين جمعتهما الاسطورة المؤسسة لطقس الصيف ، بصفة زوجتين للبطل . وكانت وظائف المرأتين السوسيولوجية تنعكس ، وهي تنتقل من الاولى إلى الثانية . مثلما كان يتوقع المرء من الاسطورة ، بسبب التباين في صفات الصيد الصيفي والصيد الشتوي . في اسطورة العصا الحمراء تتحول حريرة الذرة الصفراء إلى فتاة متقلبة الاطوار وشاذة ؛ وفي اسطورة هيداتسا المماثلة ، تتحول البيسونة إلى بطلة وطنية .

وليس هذا كل شيء . لأنه اذا كانت اسطورة العصا الحمراء الماندانية (باورز ١٩٥٠ ، ص ٣١٩ — ٣٢٣) تبدأ ، كما في اسطورة الباز الصغير ، بحكاية العذراء المتمردة على الزواج والتي تقع تحت سلطة غول ، فانها تستمر بصورة مختلفة : فالبطلة تهرب من خاطفها ، وعلى طريق العودة تتبنى بنتاً صغيرة لطيفة تصطحبها إلى القرية . ويتضح أن الطفلة سعلاء ، تشخيص المجاعة ، وتلتهم جميع السكان . وتشي بها بيسونات معينة ، فيحرقونها . ومنذ ذلك الحين ، ما أن تهدد المجاعة

القرية خلال الشتاء ، حتى تأتي البيسونات وتقدم نفسها طعاماً للسكان مقابل النساء التي تكون هذه البيسونات قد أخذتها منهم .

ففي هذه الاسطورة اذن ، تجلب حريرة الذرة الصفراء المجاعة للقرية . وعلى ذلك ، فان نسخ هيداتسا (باورز ١٩٦٥ ، ص ٤٥٢ — ٤٥٤) تعكس المنظومة كلها : تستعيض عن حريرة الذرة الصفراء ، المرسلة خارج القرية ، بالبيسونة المستقرة في الداخل . وفي حين أن حريرة الذرة الصفراء بطلة متهورة ، تحمل المجاعة من قريتها البعيدة ، تجلب البيسونة البطلة النبيهة . بيسونات الشتاء ، وسيلة درء المجاعة ، إلى الهنود الذين أصبحوا مواطنيها .

وفي الاسطورة المؤسسة لطقوس صيد الصيف الماندانية ، ينجح البطل بالانضمام إلى زوجته البيسونة والنجاة من مضايقات أهل زوجته ، بفضل تواطؤ ابنه الشاب الذي يظهر اذن نقيض غول . الطفلة الجميلة لاسطورة صيد الشتاء الماندانية ، وهي فتاة متبناة بدلاً من ابن شرعي ، تعبر عن غياب البيسونات القتال ، سبب المجاعة (بدلاً من تحييد وجودهم القتال ، نظراً لتصرف البيسونات ، في هذه المرحلة ، تصرف الاعداء) تعكس شخصية البيسون الفتى المعين مثلما يظهر في اسطورة صيد الصيف . وعليه ، ثمة عكس ثالث يمس الشخص نفسه في طقس آخر لصيد الشتاء ، طقس البيسونة البيضاء الذي تقيمه جماعة نسائية من كانون الاول إلى آذار . في الواقع ، تروي الاسطورة المؤسسة (باورز ١٩٥٠ ، ص ٣٢٥ — ٣٢٦) أسر ولدين من البيسونات ، احتفظ بأحدهما في القرية ، الأمر الذي أرغم الوالدتين على المجيء لزيارته كل شتاء وبالتالي تقريب القطعان . فهذه البنية ، السبب المنفصل لوفرة البيسونات ، هي اذن نقيضة السعلاء الصغيرة التي تعبر عن غياب البيسونات ، بوصفه تجسيداً

للمجاعة ، التي يناقضها ابنها البيسون الذي يحبط مشاريع عائلته الرامية إلى أكل البشر .

اذا نظرنا من زاوية شكلية نلاحظ علاقات أخرى بين الاساطير والطقوس حسبما تتعلق بصيد الشتاء او الصيف . كانت دورة البيسونة البيضاء ، من حيث الاسطورة والطقس معاً ، مشتركة بين ماندان وهيداتسا ، وقد أخذها هؤلاء ، في رأي بعضهم عن أولئك (باورز ١٩٦٥ . ص ٢٠٥) . ولايمكن قول الشيء نفسه عن دورة العصا الحمراء ، المشتركة فقط من حيث الطقس ، ولكن اسطورتيهما المؤسستين تختلف ، كما رأينا ، بما يتعلق بكل قبيلة ، اختلافاً يجعل إحداها صورة معكوسة عن الاخرى . والعلاقة ذاتها تسود بين دورتي العصا الحمراء والبيسونة البيضاء ، وإنما هذه المرة على صعيد الطقوس ، التي كان تقدم النساء الشابات الشهيات مادتها في الحالة الأولى ، فيما كانت تشكل العجائز اللواتي بلغن سن اليأس عناصرها في الحالة الثانية . وهنالك ماهو أكثر من ذلك : عندما يقارن ترتيب الكهنة في الكوخ الاحتفالي بمناسبة كل طقس (باورز ١٩٥٠ ، ص ٣١٧ ، ٣٢٧) ، تلاحظ عدة مفارقات . كان المشتركون في طقس البيسونة البيضاء من النساء ، والمشتركون في طقس العصا الحمراء من الرجال والنساء . وكان هذا التقابل الثنائي الجنس يتطابق في الطقس الاخير مع انقسام اعضاء المجموعة الوحيدة الجنس إلى كاهنات ومساعدات ، هؤلاء منفعلات وأولئك فاعلات . وكان مالك الكوخ وامرأته يقومان بدور في الحالتين ، ولكن المكان المخصص لهما كان يوجد في حلقة الكهنة أو خارجها . فلنلخص جميع هذه المظاهر : كان احتفال البيسونة البيضاء الشتوي مشتركاً بين ماندان وهيداتسا بما يتعلق بالطقس والاسطورة

معاً . وكان الاحتفال الأكبر الثاني من أجل صيد الشتاء ، احتفال العصا الحمراء ، مشتركاً بما يتعلق بالطقس ومختلفاً بما يتعلق بالاساطير . وأخيراً ، على صعيد الطقوس ، كان الاحتفالان الشتويان الكبيران ينعكسان بصورة مقلوبة .

كان الهيداتسا يعرفون نسخاً ضعيفة من اسطورة الباز الصغير (انظر بيكويز ١٩٣٨ ، ص ٧٧ — ٧٨) ، المتعلقة بصيد الصيف . وإنما بدون إقامة الطقس المقابل على مايبدو . وعلى ذلك يتطلب اكمال منظومة العلاقات بين الاساطير والطقوس لدى القبيلتين . أن نعثر لدى الهيداتسا على معادل او بديل لطقوس صيد الصيف .

طقوس صيد الهيداتسا تتعلق بميتولوجيا الآكام . تلال ترتفع هنا وهناك فوق السهول . وكانت احداها تؤوي روحين حارستين : السنونو والباز اللذين يزودان الهنود التعساء بصيد جيد (بيكويز ١٩٣٨ . ص ٢٣٤ — ٢٣٨ ؛ باورز ١٩٦٥ . ص ٤٣٣ — ٤٣٦) . فاذاً البطل الماندانى في اسطورة صيد الصيف هو باز ويؤثر الآكام : « وفي اثناء فراغه ، يجثم على كومة من الصخور على التلة خلف القرية » (باورز . ١٩٥٠ ، ص ٢٧٥) . وهو بصفته يحمي الطيور الحارسة حسب اسطورة هيداتسا ، يزدري أيضاً قرية الشتاء ويفضل الاقامة مع ذويه في رؤوس الوديان . واخيراً . كان الهيداتسا يروون هذه المعتقدات كلها في صيد الصيف (باورز ١٩٦٥ . ص ٤٣٦ — ٤٣٧) .

فاذاً نملك معلومات متقاربة توحي بأن هذه الطقوس المسماة « باسم الارض » كانت تطابق . عند الهيداتسا . طقوس الباز الصغير عند الماندان . ومع ذلك كان سيد الآكام بوماً ، بحسب الهيداتسا . شخصية تعطي اسمها إلى أحد طقوس ماندان المتعلقة بصيد الشتاء :

بوم الثلوج . وبالتالي يحدث كل شيء كما لو كان هذا الطقس الاخير ، الذي يخصصه الماندان لصيد الشتاء ، يتحول إلى طقس صيفي ، بالنسبة للهيداتسا .

وإنه لذو مغزى ، والحالة هذه . ان الماندان يقرنون بوم الثلوج بالآكام للتي ترتفع ليس فوق مستوى الأرض . بل فوق واد رمزي : الحفرة — الشرك التي يختبيء فيها صياد العقبان . في الواقع . يسجن بطل الاسطورة في حفرة مماثلة بصخرة منهارة . ولايصل عند البوم إلا زحفاً تحت الارض (بيكويز ١٩٣٨ ، ص ١٤٩ ؛ باورز ١٩٥٠ ، ص ٢٨٦) . كان اسم هذا البطل الذئب الاسود . وعلى ذلك . اذا كان الماندان يقيمون شعائر بوم الثلوج لصيد الشتاء بين كانون الأول وآذار . أي في أثناء ابرد الشهور . فقد كان الهيداتسا يقيمون الشعائر على شرف الذئاب الحارسة فقط في اثناء أشهر القيظ (باورز ١٩٦٥ ، ص ٤١٨) . ويتأكد انعكاس الشتاء والصيف بهذه الصورة غير المباشرة .

لاحظنا أن صيد الصيف والحرب يعرضان تماثلاً مزدوجاً . من ناحية التشابه والاقتران في الوقت نفسه : عندما كان الهنود يصطادون الجواميس كان ثمة امثلة على موت الهنود بفعل الاعداء أو بالاصابات التي الحقتها الجواميس بهم (باورز ١٩٥٠ . ص ٢٧٧) . يتضح من هذا الشبه أن الماندان والهيداتسا يتصورون الحرب نفسها بمثابة صيد بشري يصبح الرجال فيها طرائد للشمس (مذكّر) واخواته السعلاوات السماويات اللواتي يقتتن بالجيف . وبما أن الاسطورتين المؤسستين لصيد الشتاء تقدمان سمات معكوسة بالنسبة لكل قبيلة ، وبما أن صيد الشتاء هو عكس صيد الصيف . ينتج ان انعكاسات تناظرية يجب ، من جهة ، ان تظهر بين الاساطير الماندانية والهيداتسية المتعلقة

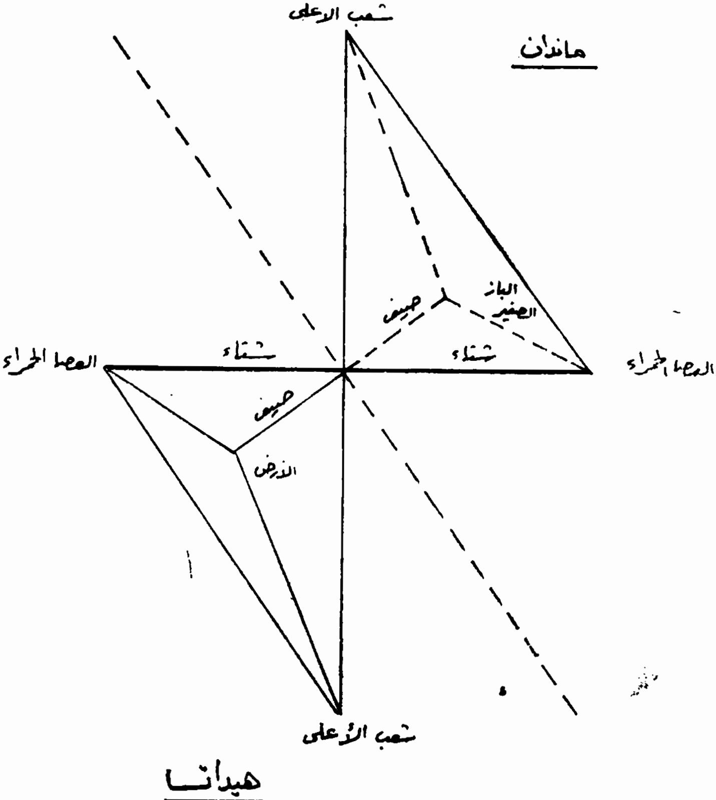
بالشعب الاعلى ، ومن جهة ثانية بين اساطير حرب الجماعة الاولى واساطير صيد الشتاء عند الجماعة الثانية .

لنبدأ بهذه النقطة الثانية . وبدون ضرورة الدخول في تفصيل أساطير طويلة ومعقدة ، ثمة تقارب يفرض نفسه للوهلة الأولى بين اسطورة الشعب الاعلى لدى الماندان التي تؤسس طقوس الحرب . واسطورة العصا الحمراء الهيداتسية التي تؤسس طقوس صيد الشتاء . تتعلق كلتاهما بنزاع الاخوين الشمس والقمر . على امرأة متوحشة من الشايين ، **تأكل** البشر ، أو امرأة بيسونة . تمثل جنساً **يأكله** البشر . وفي كل مرة ، تعرض الاسطورتان أصل الميسر (الذي يتصوره الهنود نوعاً من الحوب) وأصل الحرب نفسها مع هدفها الاسمي : صيد الرؤوس (قارن : باورز ١٩٥٠ ، ص ٢٩٩ — ٣٠٢ ؛ ١٩٦٥ ، ص ٤٥٢ — ٤٥٤) .

يمكن توضيح العلاقة المتوازية بين الاساطير المتقابلة بطريقتين . أولاً ، بصورة غير مباشرة : تروي اسطورة العصا الحمراء الهيداتسية ، مثل اسطورة الشعب الأعلى الهيداتسية . نزاعاً بين أكلة لحوم البشر السماويين وبين البشر ، يولد الميسر والحرب والطقوس الحربية . وهذا الاساس المتماثل لايستبعد بعض الاختلافات التي سنمحصها في مابعد . ويكفي أن نذكّر الآن بأن اسطورة العصا الحمراء المانندانية تعكس الاسطورة الهيداتسية مؤسسة الطقوس نفسها ، وبالتالي تعكس اسطورة الشعب الاعلى الهيداتسية التي لها اساس الأولى ذاته . ويتأكد هذا العكس ايضاً بصورة مباشرة : في أسطورة الشعب الا على الهيداتسية ، يتناول الحديث رضيعاً سماوياً يولد ثانية ابناً شرعياً لهندية ، ويصبح مسؤولاً عن هزيمة هيداتسا أمام الاعداء الذين هاجموهم . ماتقوله الاسطورة هنا « بمفتاح الحرب » — اذ اجاز التعبير — يعادل ماتعبر

عنه اسطورة العصا الحمراء الماندانية « بمفتاح الصيد » : هناك ، في الواقع ، رضيع أرضي ، انثى ، تبنتها هندية ، تتضح أنها سعلاء تفترس الماندان وترمز إلى مجاعة الشتاء الناتجة عن تخلف البيسونات عن اجتياح القرى وضواحيها .

إلى أين وصلنا ؟ لقد رأينا أن كلاً من طقس صيد الماندان وطقس صيد الهيداتسا كان يؤلف منظومة ؛ وأن كلاً من هاتين المنظومتين كانت تقدم عن الاخرى صورة تناظرية ، بحيث يمكن تمثيل شبكة علاقاتهما المتبادلة حسب الرسم التخطيطي الوارد ادناه .



شكل رقم (١٤)

بالنسبة لكل قبيلة . تشغل اساطير الصيد الرئيسة رؤوس هرم ثلاثي القاعدة . وهي تتجاوب على الرؤوس المتقابلة . من قبيلة إلى أخرى . وهكذا تجمع العلاقات المتناظرة اثنتين فاثنتين اساطير الشعب الاعلى (المدرجة بصفة صيادين يأكلون البشر) ؟ واساطير العصا الحمراء . التي هي طقس شتوي في كل مكان ؛ واسطورة اسم الأرض واسطورة الباز الصغير ، اللتين تنتمي كل منهما إلى الصيف بالنسبة للهيداتسا والماندان . ولكن الرسم التخطيطي يستدعي ملاحظات أخرى .

١ ــ المحوران الافقيان اللذان يتقاطعان في وسط الشكل يمثلان الشتاء والصيف على التوالي . وفي طرفي محور الشتاء . نلاحظ طقوس العصا الحمراء ، المتماثلة في القبيلتين . ولكنها تشغل رأسين متقابلين بسبب قلب الاسطورتين المؤسستين .

٢ ــ وكذلك نجد في طرفي محور الصيف ، اسطورة الباز الصغير الماندانية واسطورة اسم الارض الهيداتسية . وقد رأينا تطابق هذين الطقسين من عدة وجوه : ثنائية البطلين (سنونووباز) او البطلتين (حريرة الذرة الصفراء والبيسونة) ؛ ووجود بطل باسم باز ، هنا وهناك ، يوثر الهضاب من الأرض ؛ وأخيراً اقتران الطقسين بصيد الصيف .

٣ ــ تشغل اسطورتا الشعب الأعلى طرفي محور ثالث ، عمودي على الاثنين الآخرين في نقطة تقاطعهما . في الواقع . إذا كانت طقوس العصا الحمراء والباز الصغير واسم الارض تعرض طابعاً فصلياً ودورياً ، فليس الشأن كذلك بالنسبة للطقوس العائدة للشعب الاعلى التي كان ممكناً اقامتها من كانون الثاني إلى كانون الثاني (باورز ١٩٥٠ ، ص١٠٨ ؛

١٩٦٥ . ص ٣٢٦) ، أي بصورة غير دورية . في أي وقت من السنة . فان تكون هاتان الاسطورتان لدى الماندان والهيداتسا متقابلتين تقابلاً كلياً ، فذلك أمر ينجم عن سمات عديدة : في نسخة ماندان (باورز ١٩٥٠ . ص ٢٩٢ – ٣٠٢) امرأتان ارضيتان ، غير اختين ، تصعدان إلى السماء لتصبحا نسيبتين بالزواج من اخوين سماويين . الاولى ، التي تنتمي إلى قبيلة الماندان ، تنفصل عن غول : الشمس (مذكر) بفضل حبل يتيح لها النزول ثانية إلى قريتها . ولكي ينتقم الغول الشمس. يعلن الحرب على الماندانيين ويضع ابنه الشرعي على رأس اعدائهم . وفي نسخة هيداتسا (باورز ١٩٥٠ . ص ٣٢٧ – ٣٢٩) يقع كل شيء مقلوباً : يهبط أخوان سماويان إلى الارض ، لتحمل بهما بشريتان ويولدا ثانية طفلين صغيرين . اخت الشمس ، التي هي سعلاء ، تقترن بشخص ارضي بفضل حبل . وتجعل منه ابنها بالتبني وتضعه على رأس اعداء الهيداتسا – وبنتيجة ذلك ، توشك الحرب التي شنها هؤلاء أن تتحول في غير صالحهم . في النسخة الاولى ، يحارب القمر والطيور الرعد إلى جانب الماندان وتمنحهم النصر ؛ وابن القمر (القمر هنا انثى) وقد اصبح رئيس الماندان، يعشق الجلوس في قمم الآكام . وفي النسخة الثانية ، يحول البطلان، الباز والسنونو ، اللذان نعلم أنهما سيدا الآكام مصير الاساحة لصالح الهيداتسا .

٤ – يلاحظ مما تقدم وجود صلة مباشرة ، عند الهيداتسا ، بين اسطورة الشعب الاعلى ، مؤسسة طقوس الحرب ، واسطورة اسم الارض ، مؤسسة طقوس صيد الصيف . الارواح الحارسة واحدة هنا وهناك . ويؤكد رواة هيداتسا أن الأحداث المروية في اسطورة الشعب الاعلى تقع في بداية حكاية تكمل سردها اسطورة

اسم الأرض . ومن جهة ثانية توجد صلة مباشرة ايضاً بين اسطورتي العصا الحمراءوالشعب الاعلى الهيداتستين : فهما تسردان زيارة اخوين سماويين إلى البشر ، لغاية الحمل في الحالة الاولى (إذ أن الكوكبين يولدان ثانية بشكل هنود) والجماع في الحالة الثانية (باعتبار الغاية من الزيارة أن يصبحا عشيقي هنديات وليس طفلين) . ويعقب ذلك حرب ، ولكنها تشن على الهيداتسا ، بدلاً من قيامهم بشنها . وتقاتل فيها الشمس (مذكر) ، وليس اخته ، إلى جانب الاعداء .

٥ — تلاحظ ارتباطات من النموذج ذاته بين اساطير الماندان . ففي اسطورة الشعب الأعلى وفي اسطورة العصا الحمراء ، ثمة بطلة مواطنة ، اسمها في المرتين حريرة الذرة الصفراء ، ذهبت لتتزوج غولاً يقيم في نهاية العالم إما عالياً جداً (محور عمودي) وإما بعيداً جداً (محور افقي) ، وتخطف ابنها الشرعي لئلا يصبح من أكلة البشر (باورز ١٩٥٠ . ص ٣٠٠ — ٣٠١) أو تتبنى بنتاً صغيرة مع أنها من أكلة لحوم البشر (المرجع نفسه ، ص ٣٢١) . وحريرة الذرة الصفراء هي ايضاً بطلة اسطورة الباز الصغير حيث تشكل زوجاً ، بصفتها نباتية ، مع البيسونة اللاحمة ، بنت أكلة لحوم البشر واختها . وفي اسطورة الشعب الأعلى تؤلف زوجاً مع امرأة من أكلة لحوم البشر ، واخوتها لهم الشهوة ذاتها . بيسونات الاسطورة الاولى تعكس الصيد إلى حرب ، وأكلة بشر الاسطورة الثانية تعكس الحرب إلى صيد نظراً لان الاعداء هم الذين يأكلون (المرجع نفسه ، ص ٣٠١) .

تخطيطيتنا تعرض سمتين جديرتين بالاعتبار : التناظر الاقصى في المجموع من جهة ، ومن جهة ثانية ، هشاشة الصلة التي تربط المنظومتين الفرعيتين اللتين لاترتبط احداهما بالاخرى، على مايبدو ، إلا بخيط .

ولكن ينتج من ملاحظاتنا السابقة ، في الواقع ، أن ارتباطاً متيناً يتم على أنحاء أخرى .

اولاً ، المحور الشتوي مضاعف على كامل طوله بفعل دورة البيسونة البيضاء الدورة المشتركة بين الماندان والهيداتسا في الاسطورة والطقس معاً (اعلاه ، ص ٣٢٣) .

وإلى هذه الصلة السكونية تضاف صلة حركية : ذلك أن دورة بوم الثالوج الموجودة لدى القبيلتين تؤدي فيهما وظيفة شتويةوصيفية بالتناوب ، مرتبطة تارة بالاودية وطوراً بالآكام . وعلى ذلك اذا كانت دورة البيسونة البيضاء تجهل تقابل المنظومتين الفرعيتين ، وتعزز على هذا النحو تضامنهما ، فان دورة بوم الثالوج تجعل تناظرهما جلياً وتقوم بالدور ذاته ، وإن كان ذلك بطرق مختلفة .

وتأييداً لهذا التفسير نقول إن الدورتين ، على الصعيد الشكلي ، توجدان في تقابل واضح . فطقس البيسونةالبيضاء، بين جميع طقوس الصيد ، يتسم بأشد السمات الدورية وضوحاً . فلم يكن يحق لاحد ان يتكلم عليها في غير فصل الشتاء خوفاً — حتى في شهر آب — من قدوم البرد واتلاف البساتين ؛ ولم يكن في الامكان إقامة الاحتفال إلا في المدار الشتوي ، خلال أقصر شهر السنة (باورز ١٩٥٠ ، ص ٣٢٤ — ٣٢٧ ؛ ١٩٦٥ ، ص ٢٠٦) . وفضلاً عن ذلك كان للطقس هدف وحيد : جعل الشتاء قاسياً لكي يطرد البيسونات إلى جوار القرى . وبالمقابل كانت طقوس بوم الثلوج تعرض طابعاً توفيقياً : فكانت تستخدم لصيد الشتاء ، ولامطار الربيع والصيف والحرب في أي وقت من أوقات السنة (باورز ١٩٥٠ ، ص ١٠٨) . وكانت طقوس البيسونة البيضاء تستبعد انواع النشاط الأخرى ، ولم تكن متلائمة مع أي شيء ؛

فيما كانت طقوس يوم **الثلوج** متلائمة مع كل شيء (باورز ١٩٥٠ ، ص ٢٨٢ ؛ ١٩٦٥ ، ص ٤٣٣ — ٤٣٤) .

فاذاً ، يبدو ان الطقوس التي يمكن تسميتها الطقوس « البيضاء » (البيسونة **البيضاء** ، يوم **الثلوج**) كانت تطوق تطويقاً مزدوجاً ، فاعلاً ومنفعلاً ، مايسمى بالطقوس الحمراء (العصا **الحمراء**) التي تجعل الأساطير المؤسسة ارتباطها عارضاً بسبب صفاتها المختلفة . ونلاحظ بهذا الصددان احدى نسخ اسطورة العصا الحمراء الهيداتسية تؤكد ان البيسونات الحارسة كانت تستخدم هذا اللون في الرسوم الجسدية ، مستبعدة الابيض او الاسود (باورز ١٩٦٥ ، ص ٤٥٢) ، الأمر الذي يوحي بأن تقابل الطقوس باللون كان وثيق الصلة بالموضوع .

رأينا أن تفضيل البطل او الابطال للآكام كان يستخدم صلة وصل بين اسطورة الشعب الاعلى الماندانية واسطورة اسم الأرض الهيداتسية . في الواقع ، تؤلف الآكام المشرفة على السهل رمزاً ملائماً للتوسط بين السماء والعالم الجوفي (الجهنمي) . ولكن ترابط المنظومة الاجمالية يستدعي ظهور ارتباط من النموذج نفسه بين الاساطير التي تشغل الوضعين المتناظرين في التخطيطية أي وضع الشعب الاعلى ، بالنسبة للهيداتسا ، والباز الصغير بالنسبة للماندان . وهذه النتيجة الافتراضية تتحقق بكاملها بفضل تفصيل في الاسطورة الثانية : لكي تتخلص البطلة من هجمات الغول السماوي (وهو طير) الذي تنوي تدجينه والزواج به ، تتمدد بمساعدة المناجذ ، الحيوانات الجهنمية ، في حفرة لكي يكون جسمها في مستوى التراب . فلاتمكن مخالب الطير الكاسر منها . بعبارة أخرى ، تعيد انشاء معادل تقريبي الحفرة — الشرك

التي يستعملها صياد العقبان ، والتي تعرفنا فيها على رمز للوادي ، الذي هو نفسه في وضع تقابلي مع الأكمة .

وعلى ذلك تقوم الآكام في الحالة الأولى بدور وسيط ايجابي بين الاعلى والاسفل . وفي الثانية ، ثمة تموج ، عكس الاكمات ، يقوم بدور وسيط سلبي . يمكن اذاً اتباع تحول ثلاثي من الصعيد الخيالي إلى الصعيد الاختباري مروراً بالصعيد الرمزي :

خيالي	رمزي	اختباري
السماء موطن الآلهة	آكام	سهول
العالم الجوفي [الجهنمي]	الحفر - الشرك	أودية

والدليل الثاني على ترابط المنظومة ينبغي ان نعثر عليه في المدونة الاخلاقية . لاحظنا مراراً أن الاساطير تقابل في آن واحد اشكال فعالية اقتصادية ، ونماذج علاقات اجتماعية وسياسية ، وتصرفات تتعلق بالاخلاق العائلية . فاسطورة الباز الصغير تفسر اصل عدم الثبات (باورز ١٩٥٠ ، ص ٢٨١) ؛ وبالمقابل ، تفسر اسطورة بوم الثلوج أصل الغيرة (المرجع نفسه ، ص ٢٩٤) . كان طقس البيسونة البيضاء حيادياً نظراً لبلوغ النسوة اللواتي كن يقيمنها سن اليأس ؛ وكانت اساطير العصا الحمراء تقنع الرجال بكبح غيرتهم عندما كانوا يتخاون عن زوجاتهم إلى الكهول . وتبقى اسطورة اسم الارض الهيداتسية ، التي كان من المفروض أن تقدم هي الأخرى مفهوماً اخلاقياً .

أما وقد طرحنا ذلك بصورة افتراضية – استنتاجية . فما الذي تقوله هذه الاسطورة ؟ إنها تروي حكاية (باورز ١٩٦٥ ، ص ٤٣٤ – ٤٣٥) غريب متبنى ، يجازف بحياته لتحرير اخواته اللواتي اختطفهن ذووه من هيداتسا : تمجيد الوفاء الاخوي ، الذي يسمو اذن بصعيد الحياة الجنسية وصعيد الحدود القبلية معاً . بخلاف اسطورة الباز الصغير ، التي تسامح الخيانة الجنسية ، التي تمارس ايضاً خارج الحدود القبلية ، فيما تمارس الخيانة الجنسية التي تطريها اساطير العصا الحمراء في حدود القبيلة وحتى في حدود القرية .

إلى أي حد كان الماندان والهيداتسا يعون هذه العلاقات المعقدة ارتباط متبادل وتقابل ، تناظر ولاتناظر ، بين الاساطير العائدة لكل من الشعبين ؟ لكي نحاول الاجابة على هذا السؤال ، ختاماً لهذا البحث ، لابد من أن نلفت النظر اولاً إلى انطواء ميتولوجيا الشعبين ، بالاضافة إلى الاختلافات التي بيناها ، على نقاط مشتركة متنوعة . كانوا يعرفون اساطير بعضهم بعضاً ويتقنون روايتها بالعبارات نفسها او بعبارات قريبة . فاذاً ، لايمكن الاعتراض على وجود حكايات متماثلة تقريباً هنا وهناك : اردنا فقط اثبات ميل كل قبيلة إلى اختيار قراءات متعارضة او متكاملة ، في تراث أصبح مشتركاً ، وذلك عندما كان الأمر يتعلق بتأسيس طقوس متشابهة أو تؤدي الوظيفة نفسها .

في منشأ الاختلافات الداخلة في المنظومات الاسطورية ، ثمة اذن تشابهات مقبولة على صعيد الطقوس التي تشبك ، اذا صح القول ، شكلي الفعالية التقنية والاقتصادية مع الايديولوجية . وتتشابه طقوس ماندان وهيداتسا ، لأن هؤلاء اقتبسوها عند وصولهم إلى ميسوري من اولئك ، واقتبسوا معها نمط حياة كانت هذه الطقوس تساعد على

مواربة مشاكله واخفاء تناقضاته بمعنى ما إذن . إن طريقة تعارض الاساطير مؤسسة الطتموس من قبيلة إلى أخرى ، بوصفها أنواعاً من جنس واحد ، تعكس الوضوح المزدوج لاصل تاريخي متميز بالنسبة إلى كل قبيلة حريصة على حفظ شخصيتها ، ولممارسة قاد الشعبين لاقتسامها هذا التاريخ نفسه .

ولكن ألا يبقى من الصحيح أن حسن الجوار ، حتى عندنا ، يتطلب تماثل الشركاء إلى حد ما مع بقائهم مختلفين ؟ كانت الفلسفة الاهلية تدرك هذه الضرورة الجدلية ، ولو أنها صاغتها بعبارات تاريخية بدلاً من عبارات بنيوية . كان الماندان يطلقون اسم Minntaree ، وهي كلمة تعني بلغتهم « اجتازوا النهر » ، على اقدم جماعة هيداتسية قدمت من الشمال – الشرقي ، ووصلت إلى ميسوري في نهاية الازمنة ماقبل التاريخية وتعلمت زراعة الذرة الصفراء منهم . ولكن الماندانيين لم يرغبوا ، بحسب تقاليدهم الخاصة ، في استمرار هذه المساكنة طويلاً ، وعرضوا على ضيوفهم وجهة نظرهم بهذه العبارات .

« حبذا لوصعدتم إلى أعلى النهر واقمتم قرية خاصة بكم . لأن عاداتنا تختلف إلى حد ما عن عاداتكم، وبما أن الشباب يجهلون طرق بعضهم بعضاً ، فقد تظهر اختلافات وتقع حروب بينهم ، لاتبتعدوا كثيراً ، فالناس الذين تفصل بينهم مسافات بعيدة هم كالغرباء ، والحروب تنشب بينهم . سافروا إلى الشمال حتى لاتروا دخان اكواخنا واقيموا هناك قريتكم . وعندئذ ستكون المسافة بيننا قريبة بما فيه الكفاية لنكون اصدقاء وغير بعيدة بما فيه الكفاية لنكون أعداء » (ماكسيميان١٨٤٣ ، ص ٣٦٨ ؛ باورز ١٩٦٥ ، ص ١٥) .

هذا النص الرفيع في الفلسفة السياسية ، الذي يتكرر بالعبارات نفسها على وجه التقريب خلال فاصل زمني قدره قرن ، يحدد بعبارات جغرافية وتاريخية الهيئة البنيوية التي كان ينبغي أن تنتج عن وضعه موضع التطبيق ، والتي اقتصر تحليلنا الماضوي على العثور عليها . ولكن ، ألا يقدم التناظر للموجودات ، التي يوحدها ويجعلها متقابلة في الوقت نفسه ، الوسيلة الارشق والابسط لتظهر متماثلة ومختلفة ، قريبة وبعيدة ، اصدقاء مع أنها أعداء بصورة من الصور ، واعداء مع بقائها اصدقاء ؟ صورتنا الخاصة التي نتأملها في مرآة ، تبدو قريبة جداً بحيث نستطيع لمسها باصبعنا . ومع ذلك ، فليس ثمة ماهو أبعد عنا أكثر من هذا النحن أنفسنا الآخر ، ذلك أن الجسم المقلد بادق تفاصيله يعكس هذه التفاصيل كلها مقلوبة ، والشكلان اللذان يتعرف كل منهما على نفسه في الآخر يحتفظ كل منهما بالاتجاه الاول الذي عينه القدر له . وأخيراً ، اذا كانت عادات الشعوب المجاورة تكشف عن علاقات تناظرية ، فلا ينبغي فقط البحث عن اسبابها في بعض قوانين الطبيعة أو العقل الخفية . كذلك يلخص هذا الكمال الهندسي ، بالصيغة الحالية ، جهوداً واعية تقريباً ولكنها لاتحصى ، تراكمت بواسطة التاريخ ،وترمي جميعها لهدف واحد: بلوغ عتبة ، هي ولاريب الاكثر فائدة للمجتمعات البشرية ، يقوم فيها توازن صحيح بين وحدة هذه المجتمعات وتنوعها ؛ وتحفظ الميز ان متوازياً بين التواصل الملائم للاشراقات المتبادلة ، وغياب التواصل ، الصحي هو الآخر، إذ أن دوام زهور الاختلاف السريعة العطب يحتاج إلى شيء من الظل الخفيف .

* * *

الفصل الرابع عشر

كيف تموت الأساطير [1]

المقصود هنا موت الاساطير في المكان وليس في الزمان . ومن المعلوم في الواقع أن الاساطير تتحول . وهذه التحولات التي تتم من قراءة إلى أخرى في الاسطورة الواحدة ، ومن اسطورة إلى أخرى ، ومن مجتمع إلى آخر بالنسبة للاساطير نفسها أو لاساطير مختلفة ، تؤثر احياناً في اساس الاسطورة وتارة في رمزها ، وطوراً في رسالتها ، وإنما مع استمرار وجودها بصفتها تلك ؛ وبذلك تحترم هذه التحولات نوعاً من مبدأ حفظ المادة الاسطورية ، بحيث يمكن دائماً ان تنشأ من كل اسطورة عند حدوده أسطورة أخرى .

ومع ذلك فقد يحدث احياناً أن يتشوه كمال الصيغة البدائية في اثناء هذا السير . وعندئذ تتراجع هذه الصيغة أو تتقدم إلى ماقبل — أو مابعد — المرحلة التي تظل فيها خصائص الاسطورة المميزة سهلة المعرفة ، وتحتفظ فيها الاسطورة بما يسمى في لغة الموسيقيين « شخصيتها » .

---

(١) علم المجتمع وضميرد . متفرقات على شرف ريمون ارون ، باريس ، كالمان — ليفي ، ١٩٧١ ، مجلد ١ ص ١٣١ — ١٤٣ .

إذاً ، ماهو الشيء الذي تتحول اليه الاسطورة في مثل هذه الحالات ؟ هذا ماننوي أن نبحثه هنا على مثال .

كانت شعوب الاصل اللغوي ساليش ، مع جيرانها الجنوبيين الساهابتان ، تشغل ، في العصر التاريخي ، منطقة متصلة عملياً تمتد من سلسلة الجبال الصخرية إلى المحيط الهادي . وتغطي اجمالاً حوضي نهر كولومبيا في الجنوب ونهر فرازر في الشمال . ففي هذا الاقليم الواسع ؛ جمعت قراءات عديدة لمجموعة اسطورية تنتظم حول حكاية شيخ فقير ، مريض ومحتقر ، اشتهر باسم أوس . ويلجأ هذا إلى الحيلة ويخصب بنت رئيس القرية ؛ وعبثاً يجري التساؤل حول هذا الحمل الغامض . ويولد طفل ، ويدل على أوس أبا له ؛ فيغتاظ القرويون ويتركون الزوجين بلا نار ولاطعام . ويسترد أوس ، لوحده أو بمساعدة زوجته ، طبيعته الحقيقية ، فاذا هو فتى جميل وصياد ماهر . وبفضله تعيش الاسرة في رخاء ، فيما يتضور القرويون ، الذين رحلوا وتركوه ، جوعاً . وأخيراً يذعنون للعودة ويطلبون العفو ، فيحصل عليه ، مع المؤونة ، اولئك الذين لم يكونوا قد أسرفوا في سوء معاملة البطل وتشويهه (١) .

إن الاسطورة ، المصغرة إلى حدودها الاساسية ، تحظى بانتشار

---

(١) بواز ١٨٩٥ ، ص٩- ١٠ ، ١٩٠١ ، ص٢٨٧ ؛ ١٩١٧ ، ص١٠٩-١١٦ فيني ١٩٣٤ ، ص ٤٦٥ - ٤٨٨ ؛ جاكوبس ١٩٣٤ ، ص ٢٧ - ٣٠ ؛ ادامسون ١٩٣٤ ، ص ١٩٣ - ١٩٥ ؛ ريشارد ١٩٤٧ ، ص ١٠٩ - ١١٦ ؛ تيت ١٨٩٨ ، ص ٣٦ - ٤٠ ؛ ١٩٠٩ ، ص ٦٨٤ ؛ راي ١٩٣٣ ، ص ١٣٨ - ١٤٢ ؛ هوفمان ١٨٨٤ ، ص ٢٨ - ٢٩ ؛ هابرلان ١٩٢٤ ، ص ٤١٤ - ٤١٧ ؛ هيل - توت ١٨٩٩ ، ص ٥٣٤ - ٥٤٠ ؛ ١٩٠٠ ، ص ٥٤٩ ؛ ١٩٠٧ ، ص ٢٢٨ - ٢٤٢ .

واسع جداً ، إذ يعثر عليها حتى في امريكا الاستوائية ، عند قدماء توبينامبا على ساحل البرازيل الشرقي وفي البيرو . تتمثل اصالة الساليش في تطوير الاسطورة بشكلين متوازيين : يروي الأول أن ابن أوس ، الذي يخطفه بوم ويقوم ذووه بتخليصه، يرتدي جلداً صديدياً لشيخ ، جلداً يولد الضباب اذا مااحترق ؛ والشكل الثاني ، حكاية طفل ، مغامر او مغضوب عليه حسب النسخ ، يصبح سيد الريح التي كانت تدمر الأرض في ذلك الوقت ؛ ولكنه يتعرض بعد اسره الريح والسيطرة عليها ، إلى أخطار ينجو منها بفضل شخص اسمه قيوط (ذئب امريكي صغير) . وانطواء هذه الشكل الثاني على اقتباسات كثيرة من الفولكلور الفرنسي القديم ، الذي نشره « سعاة الغابات » الكنديين في القرن الثامن عشر ، يطرح مسألة حاولنا حلّها في مكان آخر (١) ، ولاضرورة لها هنا . ولتأكيد التناظر بين الشكلين ، تكفي الاشارة إلى أن الاوس والقيوط ، في معتقدات المنطقة التي تعنينا ، ومابعدها حتى لدى اليويبلو الشماليين ، يشكلان زوجاً من الحدود يرتبطان ارتباطاً متبادلاً ويتقابلان، تماماً كما هو الشأن بالنسبة للضباب والريح اللذين ترتبط بأصلهما ، على التوالي ، كل مجموعة اسطورية ؛ أي نموذجين من الظاهرات الجوية ولكنهما متنافيان . أضف أن بطلي كل مجموعة ، أبن أوس أو محمي القيوط ، يقلدان شخصيات (واحياناً يتماثلان معها) تحمل اسماء متجاورة جداً : Tsaauz ، Ntsâaz ، Snanaz, حسب اللهجات ، ويدرك رواة الأهلين قرابة بينها (٢) . وعلى ذلك ، حتى

(١) انظر تقريرنا عن التعليم في حولية معهد فرنسا ، السنة ٦٩ ، ١٩٦٩ – ١٩٧٠، ص ٢٨٥ – ٢٨٩ .

(٢) بواز ١٩١٧ ، ص ٢٦ .

عندما لايكون الصبي الذي خطفه البوم هو أبن أوس ، فانه يحافظ على صلة مجازية به : كل منهما سيد الضباب ، وكل منهما ، في لحظات مختلفة من الحكاية ، يخفي هويته تحت جلد صديدي لشيخ . وإذا كانت علاقتهما علاقة تشابه ، ففي المجموعة التناظرية تسود علاقة اقتران بين القيوط والبطل الشاب سيد الريح : ذلك أن تعاونهما ينجم عن مجرد لقاء . وأخيراً ، عندما يأسر البطل الاول بوم، يتردد صدى اسم البطل الثاني ، ذلك أنه يسمى في لغة شوسواب Snànaz ومعناه بحسب الرواة « بوم » (١) على وجه الدقة .

وعند هنود نهر تومبسون ، الذين يشغلون موقعاً متوسطاً في منطقة ساليش اللغوية ، انما تظهر المجموعتان على صورة افضل مايكون تفصلاً . وكان جيرانهم الشماليون شوسواب ، وهم من لغة ساليش أيضاً ، قد تركوا المجموع من قبل أن يتفكك؛ وعلى قول أفضل عارفيهم ، ج . تيت ، كان هؤلاء الهنود يقسمون غالباً رواية اسطورتهم سناناز ، سيد الريح ، إلى حكايتين منفصلتين . أما الاسطورة المتناظرة ، المتعلقة بصبي صغير بكاء وشيطان ، يهدده البوم ثم يخطفه ، فتتضاءل وتميل نحو تعبير يمكن ان نطلق عليه « تعبير » ادنى : من الناحية الكمية اولاً ، لأن الحبكة تؤول إلى خطف البطل وتحريره اللاحق وتحول الرجل — البوم إلى طير عادي ، نذير موت (الوظيفة التي كان ساليش الداخل وهنود آخرون ينسبونها إلى البوم) ؛ ثم من الناحية النوعية ، من حيث

---

(١) تيت ١٩٠٩ ، ص ٦٩٨ — ٦٩٩ ؛ ١٨٩٨ ، ص ٦٣— ٦٤ ، ٨٧— ٨٩ ؛ ١٩١٢ ، ص ٢٦٥ — ٢٦٨ ، ٣٩٣ — ٣٩٤ ؛ بواز ١٩١٧ ، ص ٢٦ — ٣٠ ؛ هيل— تو ١٩٠٤ ، ص ٣٤٧ — ٣٥٢ ؛ ريشارد ١٩٤٧ ، ص ١٤٦ ؛ فاراند ١٩٠٠، ص ٣٦ — ٣٧ ، ٤٢ — ٤٣ .

أن بوم اسطورة سوشواب ــ مثلاً عند الكونتينيه ، المجموعة اللغوية المعزولة ، المقيمة على حدود ساليش من الشمال (١) ــ يتحول من غول إلى حكيم وساحر قدير يمنح معرفته إلى البطل وحتّى يجعله متفوقاً عليه ، بدلاً من استعباده .

وعلى ذلك ، فاذا اتبعنا الاسطورة ذاتها من الجنوب نحو الشمال ، نلاحظ في بداية الامر تلطيفاً يؤثر من جهة في طول الحكاية وغناها ، ومن جهة ثانية في الشدة الدرامية لموضوعاتها الدالة ، كما لو كانت الحبكة تضعف وتتقلص في آن واحد .

* * *

ان الشوسواب ، ممثلي اقصى الشماليين من ساليش الداخل لغة وثقافة على السواء ، يعرضون كذلك شبهاً واضحاً مع جيرانهم الجنوبيين . ولكننا ، إذا تابعنا الاستقصاء إلى مابعد ذلك ، نجتاز عتبة مزدوجة . نحو الشمال الغربي ، كان الشوسواب يجاورون الشيلكوتان ، الممثلين الاوائل للأسرة اللغوية الكبيرة أتابا سكان ، التي كانت تمتد بصورة متصلة في الشمال والشمال الغربي إلى اقاليم اسكيمو . وكان الشيلكوتان من الناحية الثقافية يبتعدون عن النمط السوسيولوجي العديم الشكل الذي يميز ساليش الداخل ، ويزدادون قرباً من الثقافات الاهلية المتجاورة معها على ساحل المحيط الهادي : أي ثقافات كواكيوتل ، بيلا كولا ، تسيمشيان ، الخ . ، المتميزة بتنظيم اجتماعي معقد مقسم إلى عشائر وبطون ؛ وبنظام طبقات يفرّق بين الارستقراطيين وعامة الناس والعبيد ، قائم على الولادة وترتيب البكورية وعلى الثروة ؛ وأخيراً بضخامة

(١) بواز ١٩١٨ ، ص ٢٠ ، ٣٧ ، ٥٠ .

ازدهار الفنون التخطيطية والتشكيلية ، كالاعمدة الطوطمية الكبيرة ، الغنية بنقوشها ، والاقنعة الاحتفالية المشهورة .

تنم هذه الخصوصيات اللغوية والثقافية عن ماض تاريخي يميز الساليش ، شاغلي الاقليم نفسه منذ آلاف السنين على مايبدو ، من الاتاباسكان الذين وصلوا بعدهم إلى هذا الاقليم . وكان من الممكن اذن ان تضع العتبة المشكلة بالحدود الشمالية للمنطقة الساليشية عقبة كبيرة أمام التواصل . وكثيراً مايلاحظ في حالات من هذا النوع أن المنظومات الميتولوجية تستعيد ، بعد مرورها بتعبير أدنى ، اتساعها البدائي ماوراء العتبة . ولكن صورتها تنعكس ، تقريباً كحزمة أشعة ضوئية تسربت إلى غرفة سوداء من فتحة دقيقة فارغمت بفعل هذا المانع على التقاطع : بحيث ان الصورة نفسها ، التي تشاهد مستقيمة في الخارج ، تنعكس في الغرفة على نحو مقلوب (١) . وطبقاً لهذا النمط ، فان نسخة اسطورة شيلكوتان ، المتعلقة بالصبي الذي خطفه البوم ، ترمم حبكة غنية ومطورة كالحبكة التي كان يمكن ان نجدها لدى فئات ساليش في جنوب الشوسواب ، ولكن ، ثمة جمل اساسية عديدة انقلبت على نحو ذي مغزى وطرأت عليها تحولات تصل احياناً إلى عكس المعنى .

كيف ، اذاً ، يروي الشيلكوتان الاسطورة ؟ يقولون إن البوم جذب صبياً صغيراً بكاء ، بحجة اطعامه ، وخطفه . ثم رباه وانشأه سريعاً بعمليات سحرية وزينه بعقد من صدف النابيات (dentalia) . وبحث اهله عنه ووجدوه، ولكنه رفض الذهاب معهم في بادىء الأمر بسبب طيب إقامته عند البوم . ثم اقتنع ونجت الزمرة الصغيرة بنفسها

---

(١) انظر أعلاه ص ٢٢٣ .

بعد ان حرقت كوخ البوم . وطارد الرجل – الطير الفارسين ، فكمنوا له بالقرب من عبارة كان مضطراً لعبورها . واذ خاف البوم من البطل الذي كان يلوح بيدين معقوفتين ، لأنه سلّح اصابعه بقرون ماعز لاستخدامها كمخالب مخيفة ، فقد سقط في الماء ، وبلغ الحافة الأخرى سباحة وتخلى عن مطاردتهم . احتفت القرية بالبطل ؛ وظهر مزيناً من قدميه إلى رأسه بالصدف التي كان قد استولى عليها ، ووزعها حول جسمه ؛ ومنذ ذلك الحين والهنود يتزينون بصدف النابيّات .

وفي ذات يوم ، لاحظت أم البطل قذارة ابنها وطلبت منه أن يغتسل . فرفض . وأرغمته ؛ فغطس في الماء وتوارى . فاقامت المرأة المحزونة على حافة البحيرة وصممت على عدم الحركة . وقدم الشتاء . كانت نساء القرية يأتين إلى شاطىء البحيرة ويثقبن الجليد ويغرفن الماء . وكان البطل الذي سكن الاعماق يتسلى بكسر دلائهن . فأسرته اختان بواسطة سطل غني الزخرفة ، استخدمتاه طعماً . كان البطل على قدر كبير من الضعف والنحول بسبب اقامته تحت الماء بحيث اصبح لايستطيع السير وعبثاً حاولت الاختان حلك الوعاء الذي كان يغطيه كجلد فوق جلده . ونقلتاه إلى الكوخ ، حيث اصطلى قرب النار ، واعتنتا به .

كان ذلك الشتاء في منتهى القسوة ، والاطعمة نادرة ، ولم يفلح الرجال بالحصول على الخشب اللازم لصنع النعال الثلجية والصيد . ومع أن البطل كان في دور النقاهة ، خرج متحاملاً على نفسه ، وجمع من الخشب لصنع نعلين وطلب إلى احدى النسوة أن تدخل ماجمعه وتهزه على علو منتصف السلم المستخدم في نزول الهنود إلى الخيمة التي يقع جزء منها تحت الارض ، والتي كانوا يدخلون اليها من السقف .

واذا بالخشب ، الذي حرّك على هذه الصورة ، يتكاثر ويملأ الكوخ . واستطاع الصيادون ان يصنعوا النعال وخرجوا للصيد ولكنهم لم يجدوا طرائد . وعمّت المجاعة .

عندئذ طلب البطل بعض السهام من سكان القرية وذهب بدوره إلى الصيد . فتحلل من جلده الانائي وخبأه . وقتل ، اول مابدا ، كثيراً من الرنات التي وزعها ، بعد ان لبس وعاءه الزجاجي ، على اولئك الذين اعطوه سهاماً جيدة . ولكن غراب (*) أعطاه سهماً رخواً ، فكان نصيبه قيوطا ، طريدة هزيلة . ولهذا تجسس على البطل ، ووجد الجلد - الاناء في مشعب شجرة ، فأخذه واخفاه ؛ ورأى البطل يعود ، فتى جميلاً مزيناً بالصدف . فبقي على حالته هذه ، بعد زوال قناعه ، وتزوج الاختين اللتين عملتا على شفائه (١) .

ولاظهار جميع التحولات او الانعكاسات الواقعة في هذا النص الاتاباسكاني لاسطورة واسعة الانتشار عند الساليش ، من المستحب دون شك أن نذكر القراءات الأخرى . وقد يقودنا ذلك بعيداً جداً ، وعندئذ نسلم بالعمل بطريقة التلميحات . فبدلاً من أن يدخل البوم إلى الكوخ لاختطاف الطفل ، كما هو الشأن عادة ، يجذبه هنا إلى الخارج . كانت نسخة سوشواب ، الملخصة اعلاه ، قد أتمت من قبل تحويل البوم ، الوحش آكل البشر عند الكوتينيه ، والمعلم الشرس في مكان آخر ، إلى محسن . وتواصل حكاية شيلكوتان التحويل في الاتجاه نفسه ، ولكنها تعكس وظيفة الرجل - الطير ، مانح القدرات الروحية عند الشوسواب ، والذي يصبح مالك الثروات المادية - اصداف النابيّات - التي يستولي

(١) ل . فاراند ، تقاليد الشيلكوتان ، ص ٣٦ - ٣٧ .

* - اسم رجل من القبيلة « م » .

البطل عليها قبل هربه وإلى هذا الحدث انما ترد الاسطورة أصل هذه الحلي الثمينة ، فهي تنسب إليها اذن طابعاً غريباً وخارقاً معاً ، كان لدى الشيلكوتان اسباب وجيهة للمحافظة على سره حيال جيرانهم ساليش الداخل ، الذين كانوا ، بحكم بعدهم عن السواحل ، عاجزين عن الحصول على هذه الاصداف البحرية الا بواسطتهم ؛ أضف أنهم كانوا يطلقون على الشيلكوتان اسماً يعني : « قوم النابيّات » . ولكن الواقع كان مختلفاً : كان الشيلكوتان ، القادرون وحدهم على الاتصال مع بيلاكولا عن طريق المضائق المارة بالسلسلة الساحلية الواقعة في أقليمهم ، يشترون الصدف من صيادي السمك هؤلاء ، ويملكون امتياز احتكارها ازاء ساليش الهضبة . أما هؤلاء ، وخاصة التومبسون وكوردالين ، فكانوا يستخدمون سلسلة اسطورية متناظرة مع السلسلة التي نناقشها الآن ليشرحوا كيف أنهم اضاعوا أصل صدف الدانتاليا ، المحلي في السابق : مما يضع اسطورتهم في تقابل كلي مع الاسطورة التي يفسر الشيلكوتان بها كيفية اكتسابهم أصل هذه الحلي الغريب .

وحادثة قيام أم البطل بارغامه على الاغتسال ، في اسطورة شيلكوتان ، ليست أقل ايحاء . فلوبينّا جميع قراءات هذا المشهد على طول محور جنوبي شرقي – شمالي غربي ، تتعاقب عليه ، بالتسلسل ، كوردالين ، تومبسون ، شيلكوتان ، للاحظنا ، في الواقع ، تحولاً ثلاثياً . في نسخة كوردالين ، تطلب الام العطشى ماء من ولدها فيأباه عليها . وفي نسخة تومبسون ، يستحم الصبي المتضايق من الحرارة على الرغم من حظر أمه ، مما يعتبر نقيض حادثة شيلكوتان (١) . وهكذا تنتقل وظيفة الماء

---

(١) ريشارد ١٩٤٧ ، ص ١٦٩ – ١٧٠ ؛ بواز ١٩١٧ ، ص ٢٦ – ٣٠ ؛ تيت ١٩١٢ ، ص ٢٦٥ – ٢٦٨ .

الدلالية من الشراب إلى الحمّام ، أي من محتوى إلى حاو جسدي : لأن ماء الشرب يجري في الجسم كما يسير الجسم في ماء الحمام . وفي الوقت نفسه ، ينعكس الابن السلبي إلى أم سلبية تنعكس بدورها إلى أم ايجابية :

		كوردالين	تومبسون	شيلكوتان
ماء	:	محتوى	حاو	حاو
ابطال	:	ابن (—)	ام (—)	أم (+)

جميع النسخ تتضمن السياقات الشتوية ، ولكن ، فيما يفتقر القريون في نسخ ساليش الداخل إلى الحطب ، يبدأون في نسخة شيلكوتان بنقص الماء ، الذي يحول البطل بين النسوة وبينه عندما يتسلى بكسر دلائهن . يؤدي الحطب ولاريب دوراً في هذه النسخة ، وانما بصفة خشب صناعي ، أي في تقابل مع وظيفة الحطب في استعمالات الموقد . كما يتضاعف هذا التقابل من جهة أخرى بفعل الطريقتين ، المختلفتين هنا وهناك ، اللتين يحصل بهما البطل على تكاثر كمية قليلة من الحطب : إما بهزها عند منتصف السلم أو القائها مباشرة من الاعلى إلى الاسفل . وهذه الطريقة الاخيرة، المتحفظ بها وحدها في نسخ ساليش ، تميل بالتأكيد إلى الطريقة التي تستخدمها الشخصية المسماة أوس ، الذي تكلمنا عليه في بداية هذا الفصل ، في اخصاب بنت الزعيم (بالبصاق او البول من أعلى السلم على الفتاة النائمة عند اسفله) ، من حيث ان الصبي الذي يأسره البوم هو ، في بعض هذه النسخ ، ابن أوس ، ومن حيث أنه في اسطورة شيلكوتان ، التي لاتعده ابناً لاوس ، يلبس مع ذلك جلداً اناثياً يجعله حمله ضعيفاً ومريضاً على غرار أوس الذي يلبس جلداً

صديدياً لشيخ ، وعلى غرار ابن أوس يقبل الهيئة ذاتها بصورة ارادية بعيد تحرره من الاسر عند البوم . ويذكر المرء أن هذا الجلد ، الذي اختلس من البطل وحرق ، يولد الضباب ، في تناظر تام مع الاناء الذي يجعل الماء كثيفاً مثلما يفعل الضباب مع الهواء ، والذي ترد صلته المائية عوضاً عن الصلة التي تتصورها اساطير ساليش بين الضباب والدخان والنار .

واخيراً ، فالعلاقة بالمجموعة الاسطورية ، حيث يصبح أحد الابطال سيد الريح ـ العلاقة الضعيفة السند لدى الشيلكوتان ـ تنجم عن ظهور القيوط بوضع منعكس في الاسطورة الاخرى : طريدة هزيلة ، أداة سلبية لانتقام البطل من الغراب الذي اساء نجدته ؛ في حين اننا رأينا ان القيوط ، في النسخ المتينة السند حول اصل الريح المروّضة ، ينشط في مساعدة البطل على التخلص من وضع محفوف بالاخطار .

* * *

مامن شيء يحول قبلياً ، على مايبدو ، دون امكان عبور الاسطورة ، فيما وراء الشيلكوتان ، عتبات أخرى ، يتميز المرور منها بتقليص الحبكة وتلطيفها ، وتستعاد وراءها الصورة البدائية المعكوسة بوجه آخر على محاور جديدة . ولكن من المعقول ايضاً ان يتضاءل الاندفاع التخيلي خلال مروره من عتبات متعاقبة ، وأن يعطي مجال التحولات الدلالي ، الذي يسهل استغلاله في بادىء الأمر ، مردوداً متناقصاً . إن الحالات الاخيرة من المنظومة ، إذ تتناقص معقوليتها تدريجياً بمقدار مايولد بعضها بعضاً ، قد تفرض مثل هذه الالتواءات على الاساس الاسطوري ، وتخضع مقاومته إلى اختبار قاس جداً بحيث قد يتقصف

هذا الاساس في النهاية . وعندئذ تزول الاسطورة من الوجود بهذه الصفة . فاما تتلاشى مفسحة المكان إلى اساطير أخرى ، تتميز بها ثقافات او مناطق أخرى ، وإما تتعرض في سبيل استمرارها إلى تحريفات تؤثر لافي الشكل فحسب ، بل في الجوهر الاسطوري ذاته ايضاً .

وهذا مانحسب أننا نلاحظه في الحالة الخاصة التي تشغلنا . كان الكاريبه يعيشون إلى شمال شيلكوتان ، وهم ايضاً اعضاء في الاسرة اللغوية اتاباسكان ولكنهم مختلفون جداً من ناحية الثقافة . كانوا ، في الواقع ، يدينون باسمهم لعادات متميزة ؛ فقد كانوا يخضعون الارامل لاكراهات قاسية ، كالالتزام بحمل عظام المتوفي مدة طويلة . وعليه ، يعثر عندهم على الخليّة المولدة لمجموعتنا الميتولوجية كما كانت موجودة بعيداً نحو الجنوب عند الساهابتان والساليش . وإنما بشكل متبدل جداً . ويروي الكاريبه حكاية صبي فقير ويتيم . ولايملك من الثياب إلا فروة أوس . وفيما كان يتسكع ، فاجأ بنت الزعيم عارية . ولم تره البنت ، ولكنها تعرفت عليه من ملامسة يديه الخشنتين اللتين مستا جسدها ؛ وتزوجته ستراً للفضيحة . وقبل الزعيم راضياً هذا الصهر غير الكفء ، و « غسل » فقره بهدايا من الثياب والحلي . وكان ذلك من حسن حظ الزعيم ، اذ اتضح ان الفتى صياد محنك ومدمّر الوحوش التي كانت تعذّب الهنود . ومع ذلك يهلك ذات يوم وهو يجابه أوساً هائلاً يقتل الناس . وقد انتحرت المرأة المحزونة على جثة زوجها (١) .

عندما نقارن هذه الحكاية بحكاية الاوس كما لخصناها في البداية بحسب نسخ ساهابتان وساليش ، نلاحظ عدة نماذج من التغيرات . ويظهر بعضها بمثابة انعكاسات : البطل شاب بدلاً من شيخ ، يفاجىء

(١) د . جينيس ، أساطير هنود الكاريبه ، ص ١١٤ – ١٢١ .

بنت الزعيم خارج القرية ، وليس في داخل الكوخ أو على مقربة منه . ثانياً . يحدث كل شيء كما لو كانت نسخة . كاريبه تستعيض منهجياً عن التعابير الدالة على معنى حقيقي بمعادلاتها المجازية : لباس مصنوع من فروة اوس ، يميز بطلاً يسمى اوساً ؛ تماس رمزي مع جسم الفتاة يقوم مقام اخصابها الفعلي ؛ مماثلة فقر البطل ، الرمزية بالقذر ذاته ، الذي « تغسله » هدايا الزعيم ، مع الجلد — الاناء ، في نسخة شيلكوتان ، الذي تحاول الاختان غسله بدون جدوى ؛ ومع جلد الشيخ الصديدي في نسخ ساليش حيث يظهر البطل عند تخلصه من ذلك الجلد ، مزيناً بالثروات التي كانت في حوزته من قبل . واخيراً ، بدلاً من حكاية يوحي بها مفهوم عدالة توزيعية ، وتنتهي بفصل عدد من الشخصيات الرئيسة إلى معسكرين : اشرار يعاقبون واخيار يثابون ، لدينا هنا حبكة يفضي سيرها إلى نتيجة مأساوية ومحتمة . جميع هذه السمات تثبت حصول انتقال حاسم ، مع نسخة كاريبه هذه ، من صيغة كانت في ذلك الحين اسطورية إلى صيغة روائية ، تتجلى فيها الاسطورة الابتدائية ، « حكاية الاوس » ، على أنها استعارة خاصة لها : الاوس الهائل ، الذي يظهر فجأة بصورة غير معللة في النهاية . ويقاصص الحكاية نفسها أكثر مما يعاقب بطلاً مزيناً بجميع الفضائل ، وذلك لنسيانها ، أو جهلها ، طبيعتها الاصلية ونكران نفسها على أنها اسطورة .

* * *

لنتأمل الآن عتبة أخرى : تلك التي كانت ، في الشمال — الغربي ، تفصل اتاباسكان الداخل عن قبائل ساحل المحيط الهادي . الذين اوجزنا اعلاه خصوصياتهم الاجتماعية والثقافية ، والتي تجب اضافة الخصوصيات

ذات الطابع اللغوي إليها . كان التسيمشيان ، المقيمون عند مصب نهري ناس وسكينا ، الذين يتكلمون لغة منعزلة ، تمت إلى الاسرة اللغوية بنيوسيان على الارجح ، مقسمين إلى قبائل تحمل اسماء حيوانات . كانت عشيرة الدب ، من فروع النيسكا ، تبرر بضرب من الاسطورة حقها من غير منازع بحمل عُصابة رأس احتفالية من خشب محفور ومدهون ، مرصعة بصدف أُذُن البحر ، تمثل وجه بوم محاط بافريز من تماثيل صغيرة مجسمة ذات براثن . يروى أن زعيماً كان له ابن شاب يصرخ باستمرار . فهددوه بالبوم الذي وصل بالفعل وخطف ليس الصبي الشيطان ، بل اخته ، ووضعها في أعلى شجرة لم يفلح أحد بانزالها منها على الرغم من عويلها . واذعنت اخيراً ، فصمتت وتزوجت البوم . وسرعان ماأنجبت ولداً . وعندما كبر ، طلبت إلى زوجها أن يأذن لها بارجاعه بين البشر . وقبل البوم . وألف نشيداً يناسب المقام وحفر على الخشب زينة رأس على صورته . واصطحب زوجته وابنه إلى قريتهما . وبعد أن أثبتت الام حالة ابنها المدنية عند ذويها ، عادت مع زوجها ، تاركة الطفل الذي أوصى فيما بعد للعشيرة ، التي ينتمي إليها ، بزينة الرأس التي حفرها البوم على الخشب وبالنشيد الذي كان علمه له : « أي أخي ! لقد وهبني البوم الأبيض هذه الشجرة مقراً » .

سنهمل شخص الاخت ، تبسيطاً للنقاش . ففي الواقع ، يفسر وجودها في الحبكة بتحول يجب البحث عن أصله وسببه في نسخ فرازر الساليشية ولاسيما عند ستسيليس أو شيهاليس (١) ، مما لا يتسع بحثه هنا . لنكتف باظهار مايبتعد به هذا النص التسيمشياني عن نصوص شيلكوتان وساليش الداخل . فيما كان الكاريبه يرجعون لهذه النصوص

(١) هيل - تو ١٩٠٤ ، ص ٣٤٧ - ٣٥٢ .

الاخيرة باسلوب الاستعارات ، واضح ان الحكاية التسيمشيانية تستخدم حصراً علاقات اقتران ، ولاسيما انها لاتظهر بمثابة اسطورة بل بمثابة ملحمة تروي احداثاً يفترض أنها تاريخية . ومعتمدة لبلوغ هدف دقيق ومحدود : تأسيس بعض الامتيازات العشيرية . ومع ذلك يتعلق الأمر حتماً بالاسطورة ذاتها ، لأن العمرة المحفورة التي نشرها بواز (١) ، تمثل شخصيات تمدّ نحو البوم الذي تحدق به ، أيدي ذات مخالب متوعدة . وذلك موضوع دال لاتشرحه الملحمة التسيمشيانية . كما جمعها بواز ، ولكن رواتها كانوا مع ذلك على علم به . اذ أنهم كانوا يسمون هذه الشخصيات « الرجال ذوي المخالب » ، التي تذكرها أسطورة شيلكوتان الملخصة أعلاه .

وعلى ذلك يمكن الصعود من هذه النقطة بعيداً جداً : ذلك أن هذه المخالب المصنوعة من قرون الماعز ، والتي تساعد بطل الشيلكوتان على الحاق الهزيمة بالبوم . تحول السلة المشوّكة بالمخارز من الداخل ، حيث تضع بومات سوشواب وكوتينيه البطل بعد خطفه ؛ هذه المخارز تحول بدورها الحشرات . طعام البوم ، التي تملأ السلة في نسخ ساليش المقيمين بعيداً في الجنوب ، حيث يقوم الطير المختطف بدور سيد كريه ، لابدور غول (نسخة كوتينيه) أو دور ساحر ينظم امتحانات المارة (نسخة سوشواب) . وفي نهاية هذا المسار الارتدادي . نجد لدى السانبوال ، الذين كانوا يعيشون في جنوب شرق منطقة ساليش ، اذن في مقابل التسيمشيان ، احالة ضمنية إلى الموضوع الاساسي لحكايتهم والنشيد الطقوسي الذي يرافقها . في الواقع ، كان السانبوال يسمون

---

(١) مجتمعات كواكيوتل السرية ، ص ٣٢٤ – ٣٢٥ ؛ انظر كذلك : التقرير الخامس عن هنود كولومبيا البريطانية ، ص ٥٧٢ .

مشعب العمود المركزي في الكوخ المستخدم في الرقص على شرف الارواح الحارسة « مجثم البوم » (١) .

وعلى ذلك ، إذا كانت اسطورة ساليشية تتحول ، عند انتقالها من الشيلكوتان إلى الكاريبه ، إلى حكاية روائية بعد انعكاسها في البداية ، بصفتها اسطورة ، عند اجتياز العتبة اللغوية والثقافية الفاصلة بين الساليش والاتاباسكان ، فانها تتعرض ، عند مرورها في عتبة أخرى ، لتحول مختلف يتصف هذه المرة بانه من نوع التقليد الملحمي ، لكي تؤسس بعض اشكال منظومة سلفية . في الحالة الأولى تترجح إلى جهة الرواية ، وفي الحالة الثانية إلى جهة ليست دون ريب جهة التاريخ ولكنها تطمح إليها .

ختاماً لهذه الالمامة ، لنلتفت نحو الشرق ، أي في اتجاه جغرافي يقابل اتجاه التسيمشيان . وهذا مايسمح لنا برصد نموذج ثالث ، فيما وراء العتبة الثقافية واللغوية التي تفصل الاتاباسكان عن قبائل الاسرة اللغوية الكبيرة الالفونكانية التي كانت ممتدة حتى سواحل المحيط الاطلسي .

كان ممثلو هذا النموذج الثالث الأكثر بعداً نحو الغرب هم من الشمال « الكري » المتاخمين للاتاباسكان . ونحو العام ١٨٨٠ ، كان سكان بحيرة بول – دو يروون حكاية قرية قديمة يختفي منها على نحو غامض ولد في كل ليلة . وكان في ركن آخر من القرية صبي صغير يصرخ ويبكي باستمرار . وفي ذات يوم ، غضبت أمه وهزته بعنف . فانزلق من جلده « كفراشة تخرج من شرنقة » ، وطار بشكل بوم ابيض كبير .

---

(١) راي ١٩٣٩ ، ص ١٢٩ .

وترقبت المرأة عودة ابنها واكتشفت أنه هو الذي كان يخطف الاولاد ، اذ يتحول ليلاً إلى بوم ، ليأكلهم ، وكان يستعيد هيئته البشرية نهاراً . وجمعت القرويين واتهمت هذا الابن، الذي حبلت به من رجل أبيض . وحكم على الغول الصغير بالموت ، وتوسل إلى مواطنيه ووعدهم بعجائب عظيمة مقابل انقاذ حياته . وأخيراً ، سجن حياً مع مؤن في صندوق خشبي وضعوه عالياً على اوتاد ، وهاجر القوم جميعهم

وعندما عادوا إلى أماكنهم بعد ثلاث سنوات ، هالهم وجود قرية كبيرة في ذلك المكان المقفر . مؤلفة من بيوت من الخشب ، يقطنها رجال بيض لم يكن الهنود يفهمون لغتهم . كان ذلك عبارة عن محطة تجارية . وكان الولد – البوم يعيش هناك ، وتعرفوا عليه ، وسألوه ، فبيّن لهم أن هذا القوم الجديد هم سليل الاطفال الذين خطفهم والتهمهم . « ولكنه ، وقد أصبح زعيماً ابيض كبيراً ، اعطى الكري اسلحة وثياباً وادوات منزلية . ومنذ ذلك الحين ، عاش الشعبان في وفاق تام » (١) .

في الواقع ، يظهر الكري ، المدعوين هكذا اختصاراً لكلمة كريستينو (من Kenistenoa ، احد الاسماء التي كانوا يطلقونها على أنفسهم) في حكايات اليسوعيين منذ عام ١٩٤٠ ، وقد عقدوا ، في وقت مبكر ، صلات ودية مع الفرنسيين والانجليز . وكانوا يعملون نحو نهاية القرن السابع عشر صيادين وادلاء لتجارة الفراء ، ويبقى تاريخهم اللاحق مقترناً بتاريخ شركة خليج هودسون وشركة الفراء الشمالية الغربية . إن روايتهم لاسطورة الطفل الذي خطفه البوم ناتجة

---

(١) بوتيتو ، تقاليد هندية في كندا الشمالية – الغربية ، ص ٤٦٢ – ٤٦٥ .

على نحو ظاهر عن تلاعب يهدف إلى اخضاع الاسطورة لهذا التاريخ الذي كانوا يتميزون به دن جيرانهم الذين ابدوا مزيداً من التحفظ ، وحتى العداء ، حيال البيض .

ولكننا نرى أيضاً أن الأمر لايتعلق بنموذج التاريخ ذاته الذي ترجع اليه الملحمة التسيمشيانيه ، مقابل معالجة أخرى للاسطورة . لا لأنها قبلية في حالة وعشيرية في حالة أخرى فحسب ، وانما لاسباب أعمق . كان التسيمشيان يحاول تبرير نظام يتمنونه ثابتاً بتقليد يردّون أصله إلى اسحق عهود التاريخ . وكان الكري يجعلون الاسطورة نفسها متلائمة مع تاريخ حديث بقصد تبرير صيرورة جارية ، واقرار شرعية أحد الاتجاهات الممكنة ــ التعاون مع البيض ــ في عداد اتجاهات اخرى مفتوحة لهم . ان تاريخ الملحمة التسيمشيانية ذو علاقة بموطن الخيال ، ذلك انه لم يحدث قط ان تزوجت بشرية بوما . أما تاريخ اسطورة كري ، فانه يرجع إلى أحداث واقعية لأن بعض البيض تزوجوا نساء من الهنود . ولابد لهؤلاء ذات مرة ، كانت الاولى ، من أن يكونوا قد زاروا المحطة التجارية . وفي زمن جمع الاسطورة ، كانت علاقاتهم الودية مع للبيض تنتمي ، في نظرهم ايضاً ، إلى التجربة المعاشة .

وهكذا ، فان الاسطورة التي تتحول اثناء انتقالها من قبيلة إلى قبيلة ، تضعف اخيراً دون أن تتلاشى لهذا السبب ، يبقى طريقان سالكان : طريق الاعداد الروائي ، وطريق الاستخدام مجدداً لغايات التبرير التاريخي . وهذا التاريخ يمكن ان يكون بدوره من نموذجين : ماضوي ، لتأسيس نظام تقليدي على ماض بعيد ؛ ومستقبلي ، ليصنع

من هذا الماضي بداية لمستقبل أخذت خطوطه بالارتسام . واذا كنا نشدّد بمثال على هذا الاستمرار العضوي الذي يتجلى بين الميتولوجيا. والتقليد الملحمي وما ينبغي جيداً أن يسمى السياسة ، فاننا نود تحية عالم وفيلسوف لم يقبل قط بأن يجعل من التاريخ مكاناً ممتازاً ، يكون الانسان مطمئناً على قدرته في العثور على حقيقته فيه .

* * *

اللاأنسية واللاإنسانية

الفصل الخامس عشر

أجوبة على استقصاءات

– ١ –

الأنسيات (*) الثلاث (١)

تبدو الاتنولوجيا للغالبية العظمى منا بمثابة علم جديد ، بمثابة دقة الانسان الحديث وفضوله . فالموضوعات البدائية دخلت في علمنا الجمالي قبل أقل من خمسين سنة . واذا كان الاهتمام بعادات المتوحشين ومعتقداتهم أقدم من ذلك بقليل . فان الاعمال الأولى التي خصصت لهم بصورة منهجية لاترقى لأكثر من ١٨٦٠ ؛ أي الفترة التي كان يطرح فيها داروين مشكل التطورية البيولوجية التي كان قد استجاب لها في ذهن معاصريه مشكل تطور الانسان الاجتماعي والفكري .

ومع ذلك يوجد هناك وهم خطر . بمقدار مايخدع حول المكانة الحقيقية التي تشغلها معرفة الشعوب البعيدة في رؤيتنا للعالم . فالاتنولوجيا

(١) الغد ، ع ٣٥ ، ١٩٥٦ .

(*) انسية : humanisme ، حركة فكرية ظهرت في عصر النهضة الأوربية . وقد تميزت بمحاولة الرفع عن مستوى العقل الإنساني عن طريق خلق ثقافة تمتد جذورها إلى الحضارتين اليونانية والرومانية القديمة . وهذه هي الأنسية الأولى الإتباعية . والحركة الفكرية الثانية ، أو الأنسية ؛ اتسعت باتساع الكشوف الجغرافية ، وبرزت واضحة على وجه الخصوص في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، إذ تناولت دراسة ثقافة الحضارات غير الأوربية . أما الأنسية الثالثة فهي ، في رأي المؤلف ، دراسة ثقافات الشعوب البدائية ، أو هي الأتنولوجيا « م » .

ليست علماً مستقلاً وليست علماً جديداً : بل هي الصورة الأقدم والأعم لما نطلق عليه اسم أنسية .

عندما اكتشف ثانية رجال نهاية العصر الوسيط والنهضة العصر اليوناني – الروماني القديم وعندما جعل اليسوعيون من اللغتين اليونانية واللاتينية أساس التكوين الفكري. أفلم يكن ذلك شكلاً أول من اشكال الاتنولوجيا ؟ كان ثمة اعتراف بأن أي حضارة لاتستطيع أن تفكر في نفسها الا اذا قارنت نفسها بحضارات أخرى . وعثرت النهضة في الأدب القديم على مفاهيم ومناهج منسية ؛ بل وجدت فيه ماهو أكثر أيضاً . وجدت ماساعدها على أن تجعل من ثقافتها الخاصة موضوعاً لتفكيرها . وذلك بمقارنة التصورات المعاصرة بتصورات أزمنة أخرى وأمكنة أخرى .

لعلّ الذين ينتقدون التعليم الاتباعي يخطئون بالشك في ذلك : فلو كان تعلم اليونانية واللاتينية يقتصر على اكتساب سريع الزوال لعناصر لغتين مبيتتين . لما قدّم فائدة تذكر . ولكن التلميذ يلم من خلال اللغة والنصوص – ومدرسو التعليم الثانوي يعرفون ذلك جيداً – بمنهج فكري هو منهج الاتنوغرافيا ذاته ، والذي اسميه بسرور تقنية الاغتراب .

الاختلاف الوحيد بين ثقافة اتباعية وثقافة اتنوغرافية يتعلق بابعاد العالم المعروف في عهد كل من الثقافتين . ففي بداية عصر النهضة . كان العالم البشري محصوراً داخل حدود حوض البحر المتوسط . فيما يتطرق الشك إلى وجود الباقي . ولكننا نعلم ان أي جزء من البشرية لايمكن أن يطمح إلى فهم ذاته الا اذا رجع إلى باقي اجزائها .

في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، اتسعت الانسية مع تقدم

الاستكشاف الجغرافي . وكان روسو وديدرو يتكلمان على الحضارات الاكثر بعداً دون ان يكونا على اتصال بها . ولكن الصين والهندان يردان في اللوحة من قبل . ومصطلحاتنا الجامعية التي تدل على دراستهما باسم فقه لغة غير اتباعي تعترف . اذ تعجز عن إحداث لفظ أصلي ، بأن الأمر يتعلق بالانسية ذاتها . مجتاحة اقاليماً جديداً فحسب : مثلما كانت الميتا فيزياء . في نظر القدامى . تأتي بعد الفيزياء . واذ تهتم الاتنولوجيا اليوم بالحضارات الأخيرة التي مازالت محتقرة — المجتمعات المسماة بدائية — تدفع الأنسية في مرحلتها الثالثة . كما ستكون المرحلة الاخيرة ولاشك لأن الانسان سوف لايجد بعدها مايكتشفه عن نفسه ، على الأقل بالاتساع (ذلك ان ثمة بحثاً آخر ، وهذا بحث في العمق ، لسنا مستعدين للوصول إلى نهايته) .

ولكن المشكل ينطوي على جانب آخر . كانت الانسيتان الاولى والثانية — الاتباعية وغير الاتباعية — تريان امتدادهما محدوداً لا بالمساحة فحسب ، بل بالنوعية ايضاً . ونظراً لزوال الحضارات القديمة . فقد تعذر الوصول إليها الا من خلال النصوص والآثار التذكارية . أما بما يخص الشرق والشرق الاقصى . حيث لم تكن الصعوبة موجودة . فقد بقيت الطريقة ذاتها ، لأن الحضارات البعيدة جداً لم تكن ، في الاعتقاد السائد آنذاك . تستحق الاهتمام الا بنتاجاتها التي تتصف بأنها أكثر علمية وأكثر دقة .

يتألف مجال الاتنولوجيا من حضارات جديدة ، وتطرح ايضاً مشكلات جديدة . وبما أنها بدون كتابة . فلا تقدم وثائق مكتوبة ؛ وبما ان مستواها التقني منخفض جداً في العادة . فلا يترك معظمها

آثاراً تذكارية مجسمة . ومن هنا كان لابد للاتنولوجيا من أن تزود الانسية بادوات بحث جديدة .

إن اساليب المعرفة لدى الاتنولوجيا أكثر خارجية وداخلية في آن واحد (ويمكن القول ايضاً أكثر اجمالاً ودقة) من اساليب متقدميها : فقهاء اللغة والمؤرخين . فالدخول إلى مجتمعات منيعة يوجب على الاتنولوجي ان يضع نفسه في الخارج بعيداً جداً (الانتروبولوجيا الطبيعية . ماقبل التاريخ . التكنولوجيا) . وأن يضع نفسه كذلك في صميم هذه المجتمعات من خلال تماثله مع الجماعة التي يشاركها عيشها . والأهمية البالغة التي يجب عليه أن يعلقها — عند غياب عناصر إعلام أخرى — على أقل تلوّنات حياة الاهالي النفسية .

الاتنولوجيا تتجاوز دائماً الأنسية التقليدية من جانب إلى آخر في جميع الاتجاهات . يشتمل مجالها على الأرض المعمورة كلها . في حين ان منهجها يضم طرقاً تتعلق بجميع اشكال المعرفة : العلوم البشرية والعلوم الطبيعية .

فاذاً : تندمج الانسيات الثلاث من خلال تعاقبها . وتعمل على تقدم معرفة الانسان في اتجاهات ثلاث : من حيث المساحة بالتأكيد . ولكن هذا الجانب هو أكثرها « سطحية » . بالمعنيين الحقيقي والمجازي على السواء . ومن حيث غنى وسائل الاستقصاء . إذ أننا نتبين تدريجياً أنه إذا كانت الاتنولوجيا مضطرة لاختلاق اساليب جديدة في المعرفة تبعاً للصفات الخاصة بالمجتمعات « المتخلفة » التي أصبحت من نصيبها في القسمة . فإن اساليب المعرفة هذه يمكن تطبيقها بفائدة على دراسة المجتمعات الأخرى كافة . بما فيها مجتمعنا .

ولكن هنالك ماهو أكثر من ذلك : لم تكن الانسية الاتباعية

متميزة بما يتعلق بموضوعها فقط ، بل بما يتعلق بالمستفيدين الذين كانوا يؤلفون الطبقة الممتازة أيضاً . ووجدت انسية القرن التاسع عشر الدخيلة نفسها مرتبطة بالمصالح الصناعية والتجارية التي كانت تدعمها وتدين لها بوجودها . وبعد الانسية الارستقراطية في عصر النهضة ، والأنسية البورجوازية في القرن التاسع عشر ، تحدد الاتنولوجيا اذن مجيء أنسية كلية على نحو مزدوج ، بالنسبة للعالم المحدود الذي صار إليه كوكبنا .

فهي إذ تبحث عن إلهامها داخل أشد المجتمعات تواضعاً وأكثرها عرضة للازدراء ، تؤكد عدم وجود شيء مما هو بشري يمكن أن يكون غريباً على الانسان ، وتؤسس هكذا أنسية ديمقراطية تعارض الانسيتين السابقتين اللتين وجدتا من أجل اصحاب الامتيازات وبدءاً من حضارات ممتازة . وهي ، إذ تجند مناهج وتقنيات مستعارة من جميع العلوم لوضعها في خدمة معرفة الانسان ، تدعو إلى مصالحة بين الانسان والطبيعة في أنسية معممة .

– ٢ –

البنيوية والنقد الأدبي (١)

يقوم المنهج البنيوي ، سواء في علم اللغة او الانتروبولوجيا ،

---

(١) paragone huova Serie- 2. Arnollo Mondadori cditeoe , mitlano 1965, nº 182, Letteratura, p . 125-133.

وكانت المجلة وجهت لأشخاص مختلفين مجموعة الأسئلة التالية :

أظهر النقد الفني والنقد الأدبي ، في الآونة الأخيرة ، اهتماماً كبيراً بأساليب النموذج ذي النزعة البنيوية ، ولا سيما تلك التي أعدها علم الحنجرة بعد سوسور :

– فهل ترون أن هذه الأساليب تستطيع تقديم أدوات نقد ناجعة ؟ وفي الأيجاب ، في أي المعاني المختلفة للبنيوية تفكرون ؟ .

– وهل ترون إمكان إدخال المناهج ذات النزعة البنيوية في تقليد نقدي صادر ، بصورة أساسية ، عن النزعة التاريخية ؟ .

على رصد اشكال ثابتة داخل محتويات مختلفة . وبالعكس ، يقوم التحليل البنيوي ، الذي يستند اليه دون مسوّغ شرعي بعض نقاد الادب ومؤرخيه ، على البحث عن محتويات متواترة وراء اشكال متحولة . وهكذا نتبين سلفاً وجود سوء تفاهم مزدوج : حول علاقة الأساس بالمشكل ، وحول العلاقة القائمة بين مفاهيم متميزة كالتواتر والثبات . حيث مايزال الاول مفتوحاً على الجواز فيما يستند الثاني إلى الضرورة

ومن جهة ثانية ، يمكن التحقق من الفرضيات البنيوية من الخارج . ويمكن من الناحية الشرعية ، إن لم يكن من الناحية الواقعية دائماً ، مقارنتها بمنظومات مستقلة ومحددة جيدة . وتتمتع كل منها بدرجة معينة من الموضوعية التي تمتحن صحة الصياغات النظرية .

هذه الرقابات الموضوعية ، بما يتعلق بعلم اللغة ، هي على نوعين . إن تحليل اللغة المنطوقة تحليلاً فيزيائياً وسمعياً بواسطة آلات تتيح تأليفها الآن ، يسهل في الحال ادراك السمات الملائمة التي تطرحها الفرضيات الفونولوجية . ثم ان ضرورات التواصل تغذي نقداً جوهرياً تقريباً ، نظراً لأن غاية مايصدر عن متكلم هي أن يُفهم . فاذن ليست دلالته مقصودة فحسب : ذلك أنه لايأخذ شكله الفعلي والنهائي الا بعد دخوله في القالب الذي يحتفظ المخاطب ، او الزمرة الاجتماعية على الاصح ، بنصفه الآخر دائماً .

في الانتروبولوجيا ، بما يتعلق بدراسة قواعد الزواج أو الاساطير مثلاً ، يوجد نموذجا الرقابة المذكوران ايضاً . فمن جانبي البنيات التي تتسنى صياغتها صورياً ، يضم البث التنقيب عن مستويات مستقلة تندمج هذه البنيات معها اندماجاً الزامياً : أي البنية التحتية التقنية الاقتصادية من جهة ، ومن جهة ثانية الشروط الخاصة التي تكشفها الدراسة

السوسيولوجية . والتي تمارس فيها الحياة ضمن المجتمع . وهنا ايضاً . بالتالي . تجتمع عوامل نقد خارجي مزدوج . تحدد ، بما يتعلق بالعلوم الانسانية . مجموعة تعادل وسائل التجريب ، في العلوم الطبيعية .

يكمن العيب الاساسي للنقد الادبي ، الذي يتصف بطموحات ذات نزعة بنيوية . في أن هذا النقد يؤول في أكثر الاحيان إلى لعبة مرايا ، يتعذر فيها تمييز الموضوع من صداه الرمزي في شعور الشخص . فالعمل المدروس وفكر المحلل يعكسان أحدهما الآخر ، ولم تترك لنا وسيلة لتمييز مجرد ماتلقيناه من الاول وماوضعه الآخر فيه . وهكذا ننزوي في نزعة نسبيةمتبادلة قد يكون لها بعض المفاتن ذاتياً ولكننا لانتبين نموذج الوضوح الخارجي الذي يمكن أن ترجع إليه . إن هذا النقد الحالم والتعزيمي ، هو ولاريب بنيوي بمقدار مايستخدم توافيقية لدعم صياغاته الجديدة . ولكنه بذلك يقدم للتحليل البنيوي مادة خاماً بدلاً من اسهام . وهذا النقد . بوصفه تجلياً خاصاً من تجليات ميثولوجيا عصرنا ، يلائم التحليل . ولكن بالدرجة نفسها وعلى النحو الذي يمكن فيه ، أن نفسر ، على سبيل المثال ، تفسيراً بنيوياً قراءة التاروت (*) أو ثفل القهوة أو خطوط الكف : بمقدار مايتعلق الأمر هنا بهذيانات مترابطة .

فاذا كان اذن ثمة امكان للنقد الادبي وتاريخ الافكار أن يصبحا معاً بنيويين حقاً ، فان ذلك سيكون على سبيل الحصر شريطة العثور خارجهما على وسائل تحقق موضوعي مزدوج . فلا يصعب والحالة هذه أن ندرك من أين يجب أن نقتبس هذه الوسائل . يجب ان نقتبسها . من جهة ، من مستوى التحليل اللغوي وحتى الفونولوجي ، حيث يمكن

(*) ورق لعب أطول من ورق اللعب العادي « م » .

القيام بالرقابات بمعزل عن اعمال المؤلف ومحلله الابداعية الشعورية ؛ ومن جهة ثانية ، من مستوى الاستقصاء الاتنوغرافي ، اي ، من مستوى التاريخ الخارجي بالنسبة إلى مجتمعات كمجتمعاتنا . فلا يطرح اذن ادخال مناهج ذات نزعة بنيوية في تقليد نقدي صادر بصورة اساسية عن النزعة التاريخية أي مشكل ، بل إن وجود هذا التقليد التاريخي وحده الذي يستطيع تقديم أساس للمحاولات البنيوية . وللاقتناع بذلك يكفي الرجوع ، في مجال النقد الفني ، إلى عمل ذي نزعة بنيوية على نحو كلي ، كعمل إروين بانوفسكي . لأنه اذا كان هذا المؤلف بنيوياً كبيراً ، فلأنه اولاً مؤرخ كبير ولأن التاريخ يقدم له ، في آن واحد ، مصدر معلومات لاتعوّض ، وحقلاً تركيبياً يمكن امتحان دقة التفسيرات فيه بألف طريقة. وعلى ذلك فالتاريخ ، المتضافر مع علم الاجتماع وعلم الدلالات ، هو الذي يجب أن يتيح للمحلل أن يكسر طوق ضرب من المواجهة اللازمنية التي لانعرف ابداً أين تحصل ، فيما يدور حوار زائف بين الناقد والعمل الفني اذا كان الأول ملاحظاً اميناً أو كان المحرك اللاشعوري لمسرحية يعرضها على نفسه ، ويمكن أن يتساءل المستمعون بصددها دائماً عما اذا كان النص صادراً عن أشخاص من لحم ودم ، أو كان مستعاراً من الدمى التي ابتكرها هو نفسه بتماق بارع . وبما أن التحاليل البنيوية تحتل موقعها عادة على مستوى التزامن ، فانها لاتشيح بوجهها عن التاريخ . فحيث يوجد التزامن لايمكن تجاهل التاريخ لأنه من جهة يضاعف بالبعد الزمني كلية المستويات التزامنية المتوفرة ، ولأن المستويات الماضية ، من جهة ثانية ، لاتقع تحت أوهام الذاتية لمجرد كونها تمت ، وهي تصلح بالتالي لمراقبة ضروب الارتياب في الادراك الحدسي وأوهام سحر متبادل يجازف دائماً ، مهما كان مغرياً ، بتوليد التواطؤ على حساب الصدق .

- ٣ -

بصدد ضرب من الماضوية (١)

مهما كان التحفظ حيال بعض جوانب أعمال بيكاسو الفنية ، فهو رسام عبقري ، وعبقريته جديرة بالاحترام .

وعندما يطمح أحدهم ان يكون مبدعاً ولو في مرتبة متواضعة ، فمن الحكمة أن يحترس مما قد يقال . أو من طريقة ردود الفعل حيال بيكاسو . مما قد يمتزج بشيء من الشعور بالغيرة .

يبدو لي أنه لوطلب إلى أي مبدع صادق : من كان يود ان يكون . لما تردد في القول : بيكاسو . لأنه مثال الرجل النادر . في عصرنا ، الذي صنع كل ماأراده . واتبع هواه ، وتصرف من رأسه ، وفاز باعظم مجد ، وثروة طائلة وشهرة عجيبة . وهذا مايفرض الأعجاب .

المشكل الذي يطرحه بيكاسو — والتكعيبية ، وفن الرسم عموماً بعد التكعيبية — هو معرفة إلى أي مدى ينجز العمل الفني نفسه تحليل الواقع تحليلاً بنيوياً . وبعبارة أخرى ، هل هو في نظرنا وسيلة معرفة؟ إنه عمل فني ينصرف إلى نوع من سحق أصول فن الرسم أكثر مما يحمل رسالة أصيلة . انه تفسير من الدرجة الثانية ، قول رائع في قول فن الرسم أكثر من كونه قولاً في العالم . هذا بما يتعلق بالناحية التزامنية .

---

(١) نص مختصر لحديث مع اندريه پارينو ، مثلما صدر في « فنون » ، ع ٦٠ ، ١٦ — ٢٢ تشرين الثاني ١٩٦٦ بمناسبة افتتاح معرض « تحية إلى بيكاسو » في القصرين الكبير والصغير (باريس ، تشرين الثاني ١٩٦٦ — شباط ١٩٦٧) .

(*) Ventriloque

والآن ، اعتذر . وأنا أنظر من الناحية التزمنية ، عن كوني الجأ إلى تاريخي الشخصي . متذكراً ماكانت تحمل إلي أعمال بيكاسو الفنية من رؤى خلال سني مراهقتي . فعندما كنت اذهب صباح كل خميس حاجا إلى شارع Botie – كان ذلك بين ١٩٢٤ و ١٩٢٨ – كنت أتوقع معرفة ميتافيزيائية حقيقية من لوحة بيكاسو التي كانت توجد في الواجهة عند روزنبرغ – هل كان ذلك هناك ؟ على أية حال ، كانت طبيعة من تلك الطبيعات الكبرى الميتة المهيبة جداً التي كان يرسمها في ذلك الحين – غير أنني أصبحت . والحالة هذه . لاأستطيع في الوقت الراهن أن أجد نفسي في هذه الحالة من الحظوة . لاقرب بيكاسو فحسب بل قرب فن الرسم المعاصر ؛ وانني أحس بنوع من الضغينة حيال التكعيبية وفن الرسم المعاصر . لشعوري بأن فن الرسم المشار اليه – وتلك غلطتي على اصح وليس غلطته – لم يف بما كان يعدني به .

ماكان ينطوي في نظري ، ايام مراهقتي ، على دلالة ميتافيزيائية . تدنى إلى رتبة مايسميه الامريكيون زخرفة داخلية . ضرباً من التابع بالأثاث اجمالاً ، واتبين على هذا النحو أن ذلك لايصح على فن الرسم كله ؛ ذلك أنني اذا عدت إلى اللوفر ، شعرت مثلاً أمام Mautegna بالتأثر عينه الذي احسست به في سن السابعة او الثامنة عندما شاهدت الا « parnasse » للمرة الأولى . سأقول اذن ان رسالة فن الرسم في النصف الاخير من القرن كانت عنيفة ولكنها كانت مختصرة. . .

أملت التكعيبية أن تعثر وراء العالم على صورة عن العالم أكثر صدقاً . مهما كانت الوسائل التي استخدمتها .

إضف أن عدداً من زملائي البنيويين يعترفون بأن التكعيبية وبعض مظاهر فن الرسم الحديث أثرت فيهم تأثيراً حاسماً ، إذ حثتهم على البث ، وراء المظاهر المحسوسة ، عن تنظيم امتن للواقع ، كائن على مستوى عميق .

أما في حالتي ، فقد أتى التأثير الحاسم من العلوم الطبيعية ؛ ذلك أن مشهد الحجارة والزهور والفراشات والطيور انما جعل مني بنيوياً أكثر من مشهد أعمال بيكاسو الفنية أو براك او ليجيه أو كاندانسكي فاذاً ثمة محرضان مختلفان تماماً في منشأ الفكر البنيوي : الاول أكثر انسية . وأقول ذلك عن طيب خاطر ، والثاني متجه نحو الطبيعة .

أعمال بيكاسو الفنية تغضبني ، وهي بهذا المعنى تعنيني . ذلك أنها تحمل دليلاً بين أدلة أخرى — والادب والموسيقى ينطويان على بعضها دون شك على خاصة الفن المعاصر البلاغية على نحو عميق . ونظراً لوجود قوانين تحلل طبيعة العمل الفني وبنيته ، يبدو أن ثمة اعتقاداً ، على الغالب ، بامكان ابداع أعمال فنية بتطبيق بعض القوانين او تقليدها ، أو باستعارة بعض الطرق الجاهزة ، فيما تكمن المشكلة الحقيقية التي يطرحها الابداع الفني ، على مايبدو لي ، في تعذر تصور نتيجة هذا الابداع مسبقاً .

لقد عرف شيء من هذا النوع عن علماء البلاغة في عصر النهضة الذين وضعوا نظرية عميقة جداً عن الاثر الفني الشعري ولكن الابداع سجن فيها بعد ذلك . وبنوع من المفارقة ، فان البنيوية كما أتصورها ، والتي أخذ عليها تجريدها وشكلانيتها لاتجد ارتياحاً حقيقياً في الفن الا لقاء كثير من الألق والسذاجة .

مشكلة التكعيبية هي أن طبيعتها طبيعة من الدرجة الثانية ، طبيعة ناتجة عن التفسيرات أو المعالجات السابقة . ولعل مستقبل الفن ، اذا كان له مستقبل ، يتطلب استئناف الاتصال مع الطبيعة في حالتها الخام ، المتعذر بالمعنى الضيق ، اخيراً ، لنقل جهداً في هذا الاتجاه .

اني أتوقع ، من اجل ضرب من تجديد الفنون التشكيلية ، مما يسمى اليوم فن الرسم الفولكلوري أكثر مما أتوقع من ابحاث الفنانين التكعيبيين والتجريديين العلمية باسرها .

ماهي الطبيعة في نظر مثقفي العصر الذين يعجبون بأعمال بيكاسو ؟ سأحاول الاجابة بحكاية حكمية .

ثمة فيلم حديث ، حثني على مزيد من التفكير ، عنوانه « الهاوي »(*) بالانجليزية و « الموسوس » بالفرنسية ، لويلر . والمسرحية التي استخلص منها تعرض اليوم .

يدور الفيلم حول شاب يعتبره المؤلف قليل الثقافة وغير اجتماعي ، وضالاً من الناحية الاخلاقية ، نظراً لانصرافه إلى جمع الفراشات في باديء الأمر ، ثم إلى فتاة جميلة يحجزها ، والفيلم يسند اليها الدور الفريد : ذلك أنها تمثل الثقافة الحقيقية القائمة في المجتمع المعاصر ؛ فهي تنتمي إلى طبقة اجتماعية ممتازة ، وطالعت كتباً وشاهدت لوحات يجهلها الشاب ، مما جعل التواصل متعذراً بينهما . وعبثاً تحاول تحريره باثارة اهتمامه بكتب فنية ، تضم رسوم بيكاسو ، تلك التي تصدم الصبي ؛ وهذا ماتخذه مؤلف الفيلم معياراً للبرهنة على دونيته .

ويبدو لي ، والحالة هذه ، أن الفيلم يعكس منظومة حقيقية من القيم عكساً كلياً ، وأن الموقف السليم ، مع وضع الصحة جانباً ،

The Collector (*)

هو على الأصح موقف البطل الذي يكرس هواه لمواضيع حقيقية ، فراشات او محاسن طبيعية ، سواء كانت حشرات أو فتاة جميلة ، فيما أن رمز تكلف الذوق المعاصر تمثله البطلة التي لاتعيش الا بين كتب الفن - لأن الأمر لايتعلق حتى باعمال أصيلة ، وتلك نقطة هامة حول العلاقة بين بيكاسو والمجتمع المعاصر - هذه الآثار التي يتعذر اقتناؤها لغلائها. وعليه فان عنصر الملكية ، الذي يتعلق بالحسية ، هو ايضاً جانب اساسي من جوانب علاقتنا بالجمال .

وهكذا أفلا يكمن الذوق المزيف ، الذي يمجده الفيلم اولاً في الرضى بالصور بدلاً من الوقائع ، ومن خلالها بالاعمال الفنية التي تفسر الطبيعة تفسيراً جديداً من الدرجة الثانية او الثالثة ، أمام شخص يبحث على وجه الدقة عن هذه المباشرية في الطبيعة بوسائل قد لاتتصف كثيراً بأنها امتثالية من وجهة النظر الحقوقية ، ولكنها في الاساس تتعلق بشعور أصح عن الجمال والحق ؟

ليست العبقرية هي التي تخطىء ، بل الزمن . لقد دهشت جداً ، في الاسبوع الاخير ، عندما تبينت أن لوحات - لانذكر الاسماء - بيعت بعشرات ومئات الملايين من الفرنكات القديمة ، فيما بيعت فراشات من مجموعة شهيرة معروضة للبيع - باستثناء نموذج او اثنين وصلا إلى المليون لا لأنهما كانا اجمل من غيرهما بل بسبب ندرتهما أو تفردهما - بسعر يتراوح بين ٢٠٠٠٠ و ٥٠٠٠٠ فرنك قديم للعلبة الكاملة ، مع أنني أوكد كبطل الفيلم ، إمكان العثور على متعة جمالية في تأمل الفراشات تضاهي المتعة الناشئة عن تأمل لوحة رسام أو تشبهها .

إذا كان ثمة جنون أو ظلم في مكان ما فليس ذلك عند الرسام الشهير الذي يستفيد من ظروف لم يصنعها ، بل في نوع من بلاهة

الانسان أمام نفسه ، كما لولم يكن ثمة شيء يتصف بانه ذو قيمة ، فكرية او تجارية ، غير مايصنعه الانسان في حين تبقى أشياء رائعة كثيرة سهلة المنال ، لايحكمها قانون السوق .

نحن جميعاً ، وا أسفاه ! شهود عصرنا ، وكذلك بيكاسو ، لمجرد أنه عاش وانتج في : عصر من العصور .

أن يكون بيكاسو شاهد عصره على نحو ممتاز ، ذلك أمر لايعتريه الشك ، نظراً لأنه لايشهد بآثاره الفنية فحسب ، بل لأن هذه الآثار تعبر بنجاحه العظيم عن ذوق العصر ، وأخيراً ، فهي تعبر عن ذلك إلى درجة عليا لانه هو الذي صنع هذا الذوق إلى حد كبير . لقد كان دائماً متقدماً جداً على ذوق عصره . وليس لفظ شاهد هو الذي استخدمه بالنسبة اليه . بل بالحري استخدم لفظ شاهد مؤيد بمستند ، وغني عن القول إنه مستند اساسي في تاريخ عصرنا .

لقد أجاد التعبير عن روح عصره العميقة ، واذا كان لدي تحفظ أبديه فهو أنه أفرط في هذا التعبير ، وأن اعماله الفنية تكون شهادة في عداد شهادات أخرى على هذا النوع من السجن الذي يمعن الانسان على نحو أكبر في فرضه على نفسه كل يوم داخل انسانيته نفسها ، وأن بيكاسو ، أخيراً ، أسهم في تضييق هذا النوع من العالم المغلق ، حيث يتخيل الانسان نفسه ، وقد وقف وجهاً لوجه أمام اعمال بيكاسو الفنية ، أنه يكفي نفسه بنفسه . انه ضرب من سجن مثالي . والواقع أنه كئيب . . .

نحن نسجل التجليات المتطرفة لهذا التيار الانسي الكبير الذي زعم تكوين الانسان في مملكة منفصلة، بمثيل مايبلو لي ، احدى أكبر العقبات أمام تقدم التفكير الفلسفي ، وربما امام تجديد الابداع الجمالي .

أصبحت أظن أنني لن أشعر بالراحة إزاء رائعة من روائع الفن التكعيبي ، ولا ازاء رائعة من روائع الفن التجريدي ؛ مع ماكس أرنست ، نعم ، وبول ديلفو ايضاً ، لأن المرء يعثر عندهما على بعض الحيوية ، على الرغم من علمهما . والآن . فمع رسامين بسطاء ، أو ازاء أمثال هذه الروائع الصغيرة التي تفتح قاعة عرضها غداً . . .

فهل يمكن تصور ترياق آخر للمكر . حتى المكر الذي ينم عن عبقرية ؟

— ٤ —

الفن في عام ١٩٨٥ (١)

ان الاتنولوجي ، بالميل ، لايمنح قيمة ودلالة الا لتغيرات يمكن أن يدركها ملاحظ بعيد جداً ، موقعه في ثقافة أخرى ، إذ أنه هو نفسه . الذي يدرس ثقافات مختلفة جداً عن ثقافته ، خاضع للتحديد ذاته . الا اذا كان ذلك امتيازه ، وكان كل تغير جدير بالاهتمام من اجل الاسهام في معرفة العقل البشري أن يبقى على حاله في منظور معمم : صحيحاً لكل ملاحظ ممكن وليس فقط للملاحظ يشغل ، بالنسبة لهذا التغير ، موقعاً مفضلاً .

وهذا مايشرح احساس الاتنولوجي بانه اعزل بصورة دائمة تقريباً. أمام توقعات قصيرة الأجل . في عشرين سنة ، سيكون رسمنا وادبنا وموسيقانا قد تعرضت إلى تطور كبير من وجهة نظر ملاحظ ينتمي إلى المجتمع الذي يكون قد انتجها . ولكن ، من المشكوك فيه على الأقل

(١) رد على استقصاء حول هذا الموضوع ؛ فنون ، ٧ — ١٣ نيسان ١٩٦٥ ، ص ٤ .

أن يقوم ملاحظ أكثر بعداً في الزمان او المكان بالمعاينة ذاتها . فستبدو له اعمال ١٩٨٥ وأعمال اليوم الفنيةمنتمية إلى شكل حضاري واحد . والفروق التفاضلية الكبيرة التي يعالجها الاتنولوجيون يتعذر استعمالها في هذه الحدود الضيقة . فالمتغيرات دقيقة جداً وعديدة جداً ، وعلى فرض امكان التوقع نظرياً وعملياً ، فان الحاسبات الالكترونية هي وحدها التي تتيح دمج هذه المتغيرات واستخلاص اتجاه من الاتجاهات واقامة مد استقرائي .

كما ينطوي ذلك على أن الفنون تتمتع عندنا بحياة هادئة وصحية وأن حالتها الحاضرة تجسد مقدماً شيئاً من مستقبلها . سيستبعد كل توقع معقول بالتأكيد ، اذا كان ينبغي التسليم بأن الأعمال التي نتداولها اليوم تدل على أزمة يتعذر عندئذ توقع نهايتها . فقد تكمن هذه النهاية في نشأة نموذج آخر من الفنون لانتبين بعد ارتسام حدوده ، مثلما قد تكمن في التخلي عن كل فن يمارسه مجتمع بوعي وتصميم يتضح أنه كان يخدع نفسه به منذ عدد كبير من السنين ويمعن في ذلك كل يوم ، إذ يضع في مرتبة عالية فناً ليس سوى صورة فن من الفنون ، صالحة على سبيل الحصر لايهامه بوجود فن عنده .

ولكن حل الازمة ليس محتماً فلعلها لاتفعل سوى الانطلاق من جديد ، وتتقدم عندئذ بعض الاطعمة الهزيلة إلى اسنان الوهم . ذلك أن مسألة مستقبل الفن في المجتمع العربي (وفي عالم الغد ، وهي في اتساع متوقع) ليست من المسائل التي تتسنى الاجابة عليها ، حتى بصورة جزئية ، على مستوى عقدين ، ولا بالاستناد إلى سابقات تاريخية . هذه المسألة ، التي تطرح للمرة الأولى في حياة البشرية ، تختلط مع مسألة أخرى : ماذا يمكن أن يصبح الفن في حضارة تفصل بين الاستهلاك

والانتاج ، وتفرغ الانتاج من الشعور الخلاق ، من جراء كونها أوجدت بين الطبيعة والفرد قطيعة وأرغمته على العيش في بيئة مصطنعة ؟ إن تتخذ عبادة الفن صورة تأمل مطمئن أو صورة التهام شره ، فان عبادة الفن تميل إلى أن تجعل من الثقافة موضوعاً متعالياً ، يستمد الانسان من وجوده البعيد ، بصورة جماعية ، غروراً تشتد حماقته بمقدار مايعترف هذا الانسان ، بوصفه فرداً ، على أنه عاجز عن خلق هذا الموضوع .

حتى لو اقتصر التوقع على مستقبل قريب ، فانه يتعلق إذن بالجواب — الذي يتعذر اعطاؤه — عن سؤال أولي : هل حضارتنا متجانسة مع الحضارات الأخرى كلها ، وهل يمكن أن نستدل من كل ماجرى ولايزال يجري في هذه الحضارة لكي نتنبأ بما سيجري في الحضارات الاخرى ؟ أم هل نحن أمام أشكال مختلفة كل الاختلاف ، وفي هذه الحالة ؟ كيف سيتم تحديد علاقاتها ؟ للوهلة الأولى ، إن الفيروسات الوسيطة بين الحياة والمادة الجامدة ، تمثل شكلاً متواضعاً من الأولى . ومع ذاك تحتاج هذه الفيروسات إلى كائنات حية أخرى لكي تدوم . وكون هذه الكائنات الحية لم يتسن لها بالتالي أن يكون وجودها في سلم التطور أسبق من وجود هذه الفيروسات ، فانها تفترضها وتمثل حالة متقدمة نسبياً . ومن جهة أخرى ، إن واقع الفيروس ذو طابع فكري تقريباً . والحقيقة ، يؤول جسمه عملياً إلى الصيغة الوراثية التي يحقنها في كائنات بسيطة أو معقدة ، مكرها بذلك خلاياها على أن تخالف صيغتها الخاصة لتخضع إلى صيغته وتصنع كائنات شبيهة به .

كذلك تطلب ظهور حضارتنا وجود حضارات أخرى قبلها ومعها . ونحن نعلم ، منذ ديكارت ، أن أصالتها تكمن أساساً في

منهج تجعله طبيعته الفكرية غير صالح لتوليد حضارات أخرى من لحم ودم . ولكنه يستطيع أن يفرض صيغته على هذه الحضارات ويرغمها على أن تصبح مماثلة لحضارتنا . وبالنسبة لهذه الحضارات التي يعبر فنها الحي عن الطابع الجسدي بسبب ارتباطه بمعتقدات كثيفة جداً ، وبحالة معينة من التوازن بين الانسان والطبيعة في التصور والتنفيذ على السواء ، فهل تطابق حضارتنا نموذجاً حيوانياً أم نموذجاً فيروسياً ؟ . لو اقتضى الأمر اختيار الفرضية الثانية لأمكن التنبؤ بأن السُّعار الذي يدفعنا، في عشرين سنة، إلى التهام جميع أشكال الفن الماضيةوالحاضرة لإعداد اشكالنا ، سيعاني صعوبة متزايدة في شفاء غليله . وأمام المصادر التي نضب ثلاثة ارباعها إلى الآن ، وسرعان مادب فيها التلوث ، والتي مازالت المجتمعات الجسدية تعرضها في متاحفناومعارضنا، فإن الخلفة ستعقب التنافس . وبدون تغير شيء على السطح تغييراً عميقاً ، سنفهم ، ربما على نحو أفضل من اليوم ، أن المجتمع يحمل فنه كما تحمل الشجرة ازهارها ، بسبب رسوخهما في عالم لايدعي أي من الاثنين ، المجتمع والفن ، أن يجعل منه عالمه الخاص بصورة كلية .

— ٥ —

الحضارة المدينية والصحة العقلية (١)

ليس التقابل بين الحياة المدينية والحياة الريفية ، اللتين تنطويان على نماذج شديدة الاختلاف ، بقدر ماهو بين عدة اشكال من الحياة المدينية، في الواقع إن التعب الناتج عن المسافات، وانفصال الاجيال، وعدم استقرار الاسر ، وتوزع أعمال الاسرة ، والتمزقات الناتجة عن وقف

(١) رد على استقصاء . دفاتر معهد الحياة ، ع ٤ ، نيسان ١٩٦٥ ، ص٣١- ٣٦ .

النشاط ، كل ذلك يوجد معاً أو على نحو منفصل ، في عدد كبير من المجتمعات غير المدينية ، حتى في تلك التي يدرسها الاتنولوجيون . وبالعكس ، قد تكون الحياة المدينية كثيفة – إلى جانب بقائها واقعية وحية كما في مدن – اسواق الشرق أو متلائمة مع الحياة الريفية كما في البلدات الفلاحية في إيطاليا . وفي باريس نفسها ، روعي توازن معين حتى نهاية القرن التاسع عشر : فقد كان الريف الحقيقي يبدأ من أمام الابواب . كان روسو ، المقيم في وسط المدينة ، لايحتاج الا لساعة واحدة من المشي ليجد الهدوء في الحقول والغابات .

الأخطار الحقيقية تظهر فيما بعد : انها تظهر عندما تنتهي المدينة على انها موقع ريفي مسوّر في حدوده ، حتى اواتسعت هذه الحدود دورياً لتصبح نوعاً من جسم يتكاثر تكاثراً سريعاً ، فارزاً فيروساً مدمراً ينخر ، في محيط هذه المدينة – وعلى عمق يتزايد باستمرار – جميع اشكال الحياة ، باستثناء فضالات فعاليته التي ينشرها في الخارج وهو يفرغها . وعندئذ يجد انسان المدينة نفسه مقطوعاً عن طبيعة يتعذر أن تنتظم ايقاعاته النفسية والحيوية وأن تتجدد الا باتصاله معها . ووطأة هذا الحرمان على الناس تبرهن عليها الاهمية المعطاة لطلعات نهاية الاسبوع ، وتفضيل الناس ، الثابت الآن ، لزيادة العطلة الصيفية اسبوعاً رابعاً على زيادة أجر الساعة ، والرغبة الملحة في الحصول على منزل في الريف ، أو بستان . أضف أن مصير جميع الحلول إلى التعثر ، إذ أن نموالسكان يفرض عليها طابعاً يتصف بانه جماعي حتماً ، ويستبعد السكون والعزلة ، العنصرين الاساسيين في الوضع المبحوث عنه .

ان هذا الفصل ، فصل الإنسان عن بيئته الطبيعية التي يشكل ، معنوياً ومادياً ، جزءاً لايتجزأ منها ، واضطراره ،

بفعل الأشكال الحديثة للحياة المدينية ، أن يعيش في التصنع بصورة تامة تقريباً . يشكلان تهديداً جسيماً يضغط على صحة البشر العقلية .

ولا سيما أن فساد الحضارة المدينية المشار اليه ، الناجم عن التصنيع ظهر على الصعيد الايديولوجي ، في فاسفة وعلم أخلاق انتهيا باسم مذهب انساني ، عندما انحازا انحيازاً نشيطاً إلى اشكال الحياة المدينية في بروز انسانية تهدم كل ماعداها (ثم تهدم نفسها حتماً منذ أن تفقد كل « دهان ملمع » يقيها اصاباتها الخاصة) ، إلى تمجيد هذه القطيعة بين الانسان وأشكال الحياة الاخرى ، ولم يتركا له بعد ذلك مبدأ للتفكير والعمل سوى حب الذات .

في الواقع ، سنتساءل ، بدون التلاعب بالكلمات ، وانما سنستعملها بالمعنى الذي يعطيه الاتنولوجيون لها ، ماإذا كانت « الثقافة » تستطيع النمو والانتشار في « بيوت » لاتنفتح ، بالفرض ، انفتاحاً واسعاً على شيء آخر ، وبالتالي لاتنفتح أولاً على الطبيعة التي تعتبر الثقافة تجلياً من تجلياتها .

يعني هذا ان « بيوت الثقافة » لاتستطيع تقديم حلّ لأزمة الحضارة المدينية مالم تقتنع هذه الحضارة **في مجموعها** اقتناعاً تاماً بأن الثقافة ليست كل شيء وأنها تحتاج في بادىء الأمر إلى أن تستلهم من شعور بالاحترام حيال **المعطيات** — لااحترام الطبيعة فحسب ، بل التاريخ ايضاً — والزام نفسها اخيراً بالحدود والانظمة التي تقتضيها هذه العقلية. لأنه إذا لم تكن الطبيعة معاشة تماماً من قبل المجتمع العام ، فان الشعائر التي تدعي الاحتفال بها في الامكنة المتخصصة (سواء تعلق الأمر

بالمتاحف أو قاعات المؤتمرات أو العروض المسرحية أو دور الثقافة) ، ستقوم لديها مقام حجة في الاكثر .

لنبدأ اذن بالتأكيد أن احترام الحياة – حتى الحياة البشرية – لايوجد في مجتمع منهمك في تدمير اشكال الحياة التي لاتعوض ، سواء كانت حيوانية أو نباتية ، وأن حب الماضي كذب في المدن التي تقضي ، في سبيل تلبية حاجتها في النمو ، على جميع آثار ماكانت عليه وجميع آثار ماصنعها ؛ وأن عبادة الجمال والحق تتنافى مع تحويل الشواطىء البحرية إلى مدن من الصفائح وإلى مناطق ، وتحويل جوانب الطرق المسماة « وطنية » إلى مستودعات لاقذار الشوارع .

اوسلمنا بذلك ، لنتج عنه أن « بيوت الثقافة » لايمكن أن تعالج الثقافة على انها عالم مغلق ولايمكن لها ، هي ذاتها ، ان تنمو بوصفها عوالم مغلقه ، وفي لغة الإستقصاء ، يسفر هذا المبدأ المزدوج عن النتائج التالية :

١) إعطاء الأولوية لـ « الثقافة الفاعلة » على « الثقافة المنفعلة » :

تكمن إحدى اعظم مصائب الحضارة المدينية ، كما هو معلوم ، في فصل الاستهلاك عن الانتاج ؛ وإثارة الوظيفة الأولى وتفريغ الثانية من الشعور الخلاق . فاذا يسرنا جميع الفرص التي يبقيها المجتمع الصناعي للفرد للاحساس بموهبته الابداعية ، وكشفنا له عن الفرص التي يوجد فيها وهو لايعلم (بوصفه ذاتاً تتكلم مثلا) ، نساعده على الارتباط ثانية على نحو أفضل بنظام الكائنات والاشياء ، الذي يتصف الفكر الخلاق بالقياس اليه أنه مصنوع من التواضع والاحترام قبل كل شيء .

٢) **أولوية العلوم** التي تتسنى ممارستها ، كالتاريخ وعلم الآثار ومجمل العلوم الطبيعية ، **بشكل حرفي واختباري**، مع انها كانت خصيبة

من قبل ، والتي تنصب على موجودات أو أشياء ندركها على أنها جميلة وحقيقية معاً ، والتي تساعد على أن تجدد للانسان شبكة علاقاته بالعالم ، والتي تعرض عليه بالتالي « مراسي » عديدة ، تتعلق بالمادة او بالحياة النباتية والحيوانية أو بالانسان نفسه الذي جعله الماضي متموضعاً .

٣) ادخال دور الثقافة في سياسة عامة تتناول ايجاد الوسائل التي يتطلبها هذا البرنامج : حدائق حيوانات ونباتات ، وامكنة خاصة لحفظ الانواع الطبيعية ، ومراكز لعلم الآثار وما قبل التاريخ ، واحياء وقرى قديمة محفوظة أو مرممة .

واذا كان تطور الحياة المدينية ، كما هو متوقع ، يجب أن يترافق ، ولاسيما في فرنسا ، بتحديث الانتاج الزراعي ، وانتقال قسم من سكان الارياف نحو المراكز المدينية ، فاننا نتصور أن بالامكان أن يعهد بالحقول التي اصبحت خالية إلى مصالح تكلف بتحويلها إلى اماكن طبيعية لحفظ الانواع ، وأن بالامكان على هذا النحو احداث كثير من المراكز الصغيرة البيولوجية والأثرية في جوار المدن . وتكون عندئذ بيوت الثقافة مرتبطة بادارتها تحت رقابة هؤلاء الموظفين الذين يجب الا تقل مكانتهم ، في مجتمع متمدن ، عن مكانة المهندس والعسكري ورئيس المنشأة : أقصد مدير قسم ماقبل التاريخ ، ومهندس النصب التذكارية المعماري ، ومحافظ المياه والغابات .

وقد تنشأ بين دور الثقافة ، بمناسبة هذه الامكنة ، **منافسة** قائمة على الميل إلى معرفة الحياة بجميع اشكالها وحبها واحترامها . وقد يمكن تصور مناهج أخرى ، عرضية بالقدر ذاته ، مع الأسف ، وذات مدى محدود جداً . ولكننا ، اذ نضاعف المحاولات ، نمضي دائماً نحو الهدف ذاته ، أي اقامة منظومة موازنة ، نأمل بفعلها إقامة توازن أفضل بين

الحاضر والماضي ، بين التغير والثبات ، بين انسان المدينة الذي استؤصلت جذوره وبين حقائق العالم المستديمة .

— ٦ —

شواهد عصرنا (١)

سيدي ،

ساضيع في خزانتكم وثائق خاصة بالمجتمعات « البدائية » الاخيرة الآخذة في الزوال ، ونماذج من انواع نباتية وحيوانية يكاد الانسان أن يبيدها وعينات من الهواء والماء لم تتلوث بالفضلات الصناعية . ولمحات ورسوماً لمواقع سرعان ما ستخربها المنشآت المدنية أو العسكرية .

بالطبع سوف لاتكفي خمس وعشرون عيناً من هذه الخزنة ! ولكننا إذ نبت في ما يستحق من الانتاج الادبي والفني في العشرين سنة الاخيرة ، أن يبقى ألف سنة ، نخطىء بالتأكيد . ولعل من العبث والغرور أن نوجه اهتمام خلفنا البعيد إلى نظريات وأجهزة علمية سيعتبرونها بالية .

فإذاً ، يستحسن أن نترك لهم بعض الشواهد على اشياء كثيرة ، سوف لايبقى لهم ، بفعل اساءتنا أو اساءة متابعينا ، الحق بمعرفتها : نقاء العناصر ، وتنوع الكائنات ، وفضل الطبيعة ، وحشمة الناس .

* * *

(١) الفيجارو الأدبي ، الخميس ٢٥ تشرين الثاني ١٩٦٥ . كان السيد جان براستو قد طلب إلى عدة أشخاص أن يذكروا واقعات وكشوفاً ومخترعات وكتباً ولوحات يعود تاريخها إلى العشرين عاماً الأخيرة ، وتوضع الشهادة التي يؤديها هؤلاء الأشخاص عنها ، أو يوضع الشيء نفسه ، في الأدراج الخمسة والعشرين لخزنة ، تقفل وتطمر في مكان ما من باريس ، مرصودة لعلماء اثار العام ٣٠٠٠ .

الفصل السادس عشر

معايير علميّة في العلوم الاجتماعية والانسانية (١)

إن صاحب هذا النص ، إذ يعترف بشعور الانزعاج ، بل حتى الضيق ، الذي سببه له إعلان الاستقصاء المقرر بقرار مؤتمر اليونسكو العام ، يرجو الاّ يشكل اعترافه هذا انتهاكا للياقات . ذلك أن التباين يبدو له كبيراً بين الاهتمام الموجه الى « اتجاهات البحث الرئيسة في مجال العلوم الاجتماعية والانسانية » ، وبين التهاون أو الاهمال الذي تعاني منه هذه العلوم ، حتى حيث بلغت الحماسة أشدها لصالح المشروع .

واقل اتصافا بالاثارة من هذه الشهادة المتسامحة وغير المتوقعة (المجردة من كل أهمية عملية ، من جهة أخرى نظرا لوقوعها على

(١) المجلة الدولية للعلوم الإجتماعية ، مجلد ١٦ ، ١٩٦٤ ، ع٤ ،ص ٥٧٩– ٥٩٧.
وأعيد نشره هنا باذن من اليونسكو . وكتب النص جواباً على استقصاء تمهيدي على أثر قرار مؤتمر اليونسكو العام بمد الإستقصاء عن اتجاهات البحث الرئيسة في العلوم الطبيعية والرياضيات إلى العلوم الإجتماعية والإنسانية .

الصعيد الدولي حيث لاتتوفر وسائل التدخل المباشر) ، ولكن كم هو أكثر نجوعا . كان القيام ، على الصعيد الوطني ، بمنح أماكن عمل لبعض الباحثين المشتتين ، الذين وهنت عزيمتهم في اكثر الاحيان بسبب نقص كرسي ومنضدة وبضعة أمتار مربعة لممارسة المهنة على نحو لائق ، وبسبب نقص المكتبات أو فقرها ، وقلة الاعتمادات . . . ومادمنا لم نتحرر من هذه الهموم المنهكة ، لن نستطيع أن نقاوم الانطباع بان المشكل الذي يطرحه المكان المخصص للعلوم الاجتماعية والانسانية في المجتمع المعاصر ، تم بحثه مرة أخرى بطريقة ملتوية وسيئة ، وبأنهم يفضلون أن يستجيبوا استجابة مبدئية لما تتطلبه هذه العلوم ، لانعدام الاستجابات الفعلية ، وان يقنعوا بتوهم وجودها ، بدلا من التصدي للمهمة الحقيقية المتمثلة بتزويدها بوسائل وجودها .

قد يكون المحذور أقل خطراً ، ويؤول بالاجمال إلى فرصة جديدة خائبة ، لو لم تقصد السلطات العامة ، على الصعيد الوطني والدولي ، اشراك العلماء أنفسهم بمسؤولية استقصاء تقع تبعته عليهم بصورة مزدوجة : أولا ، لأنه ينطوي خاصة على قيمة الحجة ، ولأن غير الضروري الذي يعد به سيقوم عندهم مقام الضروري ؛ ثم لأنه يتطلب اسهامهم الفعال ويضطرهم بالتالي ، الا اذا خاطروا بالنيل من اخلاصهم للوطن ، لأن يقتطعوا من الزمن الذي نخرته المصاعب المادية التي تركوهم يتخبطون فيها ، الزمن الذي يطالبونهم بتخصيصه لمشروع ليست صحته النظرية مضمونة حتما .

ربما لم نكن لنبدي هذه الشكوك بشأن الاستقصاء السابق حول اتجاهات البحث في مجال العلوم الطبيعية والدقيقة . ولكن يعني ذلك أن الوضع كان مختلفا : فهذه العلوم موجودة منذ وقت طويل ، وقدمت

من البراهين العديدة والساطعة على قيمتها ما يكفي لاعتبار مسألة واقعيتها محاولة ؛ فليس ثمة من مشكل أولي يطرح نفسه فيما يخصها: بما أنها موجودة ، فمن المشروع أن يُطلب إليها ماتفعله ، وأن تصف طريقة وصولها إليه .

كما سنتقبل بانه كان من الملائم ادخال نوع من التوازي في بنية المؤسسات الوطنية والدولية بين الرياضيات والعلوم الطبيعية وبين ابحاث مختلفة أطلق عليها اسم « علوم اجتماعية وانسانية » وذلك لضرورات القضية : فبذلك تتبسط مدونة المصطلحات كما تتوفر بهذه الوسيلة مساواة مادية ومعنوية في المعاملة العادلة للمعاملين والباحثين والاداريين الذين يخصصون أوقاتا ويبذلون جهوداً مماثلة لأحد هذين الجانبين .

يتسرب الشك ازاء استغلال اسباب ذات طابع عملي ، لاينبغي ان يغرب عن البال انها ناتجة عن تقليد اداري ، استغلالاً يشمل حتى نتائجها الأخيرة في سبيل مصالح مهنية ، الاّ اذا تعلق الامر ، ببساطة، بكسل فكري . لقد كرّس صاحب هذا النص حياته كلها لممارسة العلوم الاجتماعية والانسانية . ولكنه لايجد اي حرج في الاعتراف بانه لايمكن أن نفترض تعادلاً حقيقيا بينها وبين العلوم الطبيعية والدقيقة؛ وبان هذا العلوم الاخيرة هي علوم أما الاولى فليست كذلك ؛ وباننا اذا كنا نسميها مع ذلك باسم واحد ، فأنما بمقتضى وهم دلالي وأمل فلسفي لاتتوفر تأكيداته بعد ؛ وعلى ذلك فان التوازي الذي ينطوي عليه الاستقصاء ان ، وان كان على مستوى البيان ، يكشف عن رؤية خيالية للواقع .

لنحاول اذن ، قبل كل شيء ، تحديد الفرق المبدئي المتعلق

باستعمال لفظ « علم » في الحالتين تحديدا دقيقا . لايشك أحد في أن العلوم الطبيعية والدقيقة هي علوم بالفعل . ولا ريب في أن كل مايتم باسمها لايقدم نوعية متساوية : فثمة علماء كبار وعلماء متوسطون . ولكن المفهوم المشترك لجميع الفعاليات التي تنتشر عن طريق العلوم الطبيعية والدقيقة لايمكن ان يكون محل خلاف . ونقول بلغة علماء المنطق ان تحديد العلوم الطبيعية والدقيقة بـ « الشمول » غير متميز عن تحديدها بـ « التضمن » فالخصائص التي تجعل علما ما جديرا بهذا الاسم . تتعلق ايضا ، بالاجمال ، بمجموع الفعاليات المشخصة التي تغطي قائمة جردها اختباريا مجال العلوم الطبيعية والدقيقة .

ولكننا عندما ننتقل الى العلوم الاجتماعية والانسانية ، يكف التحديد بالشمول والتحديد بالتضمن عن أن يتطابقا وتصبح كلمة « علم » تسمية وهمية تدل على عدد كبير من الفعاليات المتنافرة تماما قلّ منها ماتتسم بطابع علمي (مهما كانت مشيئتنا ضعيفة في تحديد مفهوم العلم بطريقة مماثلة) . في الواقع ، إن عدداً كبيرا من الاختصاصيين في الابحاث المصنفة تعسفيا في باب العلوم الاجتماعية والانسانية يتخلون قبل غيرهم عن كل ادعاء بالقيام بعمل علمي ، على الأقل بالمعنى والروح المقصودين في أعمال زملائهم في مجال العلوم الطبيعية والدقيقة. ثمة تمييزات مريبة ، مثل التمييز بين روح الدقة والروح الهندسي ، تساعدهم منذ زمن طويل على الدفاع عن هذا الموقف .

ثمة سؤال تمهيدي يطرح نفسه والحالة هذه . بما أننا ننوي استخلاص « اتجاهات البحث الرئيسية في العلوم الاجتماعية والانسانية» ، بماذا ننوي أن نبدأ الكلام ؟ لو شئنا الالتزام بمثال التناظر المؤيد ضمنا بين الاستقصاءين لوجب ، هذه المرة كالاخرى ، بحث الموضوع

من حيث الشمول . ولكننا نواجه عندئذ صعوبة مزدوجة . لأن تعذر تحديد مجمل المواد التي تدرس في كليات العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية تحديدا شافيا يحول دون تضييق حقل ابحاثنا فيها على نحو صحيح . فكل مالا يدخل في مجال العلوم الدقيقة والطبيعية يمكن لهذا السبب وحده أن يطمح الى التعلق بعلوم من نموذج آخر ، يصبح مجالها غير محدود عمليا . ثم ، بما أن اختلاط معيار العلم بمعيار بحث مجرد عن الفرض ، فانه سيتعذر استخلاص أية نتيجة تتفق مع هدف الاستقصاء وبدون حدّ يمكن تعيينه عمليا ، سيبقى الاستقصاء بدون موضوع نظريا .

ولاتقاء هذا الخطر ، يلزم إذن ، في مجال لاتتطابق حدوده حسبما نختار تحديده بمحتواه الاختباري أو بالمفهوم الذي نكوّنه عنه ، أن نبدأ بعزل هذه المنطقة المحدودة التي يتطابق فيها المعنيان تقريبا . وسيكون الاستقصاءان عندئذ متماثلين نظريا ، ولكنهما يفقدان تجانسهما من الناحية الاختبارية نظراً الى انه سيبدو أن قسما صغيرا فقط من العلوم الاجتماعية والانسانية يمكن معالجته على النحو الذي كان يحق لنا أن نعالج به مجمل العلوم الطبيعية والدقيقة .

ولا ينطوي الاحراج ، في رأينا ، على مخرج . ولكن ، قبل مباشرة البحث عن حل لابد أنه غير كاف ، ليس من غير المجدي ان نستعرض استعراضا سريعا بعض الاسباب الثانوية للتباين الذي يتجلى بين العلوم الفيزيائية والعلوم الانسانية .

يبدو لنا اولا أن العلوم الفيزيائية ، في تاريخ المجتمعات ، قد استفادت في البداية من نظام حظوة ، وكان هذا النظام قد نجم على نحو مفارق عن انصراف العلماء ، طوال قرون إن لم يكن طوال آلاف

السنين ، لمسائل لم تجذب اهتمام أغلبية السكان . وكان الغموض الذي أحاط أبحاثهم هو الحجاب السماوي الذي استطاعت البقاء في حمايته زمناً طويلا بلا مقابل : بصورة جزئية وربما بصورة كلية . وهذا ماساعد العلماء الاوائل على الاهتمام اولاً بالاشياء التي كانوا يحسبون انهم يستطيعون شرحها بدلا من أن يُطالبوا في كل مناسبة بشرح ماكان الآخرون يهتمون به .

ومن هذه الناحية يكمن شقاء العلوم الانسانية في أن الانسان لايستطيع أن يتجاهل الاهتمام بذاته . وباسم هذا الاهتمام رفض أولاً تقديم نفسه للعلم على انه موضوع بحث لأن هذا التنازل ربما كان سيرغمه على تلطيف تلهفاته وتحديدها . وقد انقلب الوضع منذ عدة سنوات بفعل النتائج المدهشة التي توصلت إليها العلوم الطبيعية والدقيقة ، ويُلاحظ تحريض متزايد للعلوم الاجتماعية والانسانية على المضي بدورها في اثبات منفعتها . وسيسامحنا القارىء اذا كنا نرى في القرار الحديث الصادر عن مؤتمر اليونسكو العام دليلا على هذه المبادرة المشبوهة ، وخطراً آخر لاغير على علومنا . ذلك ان ثمة على هذا النحو نسيانا بأن هذه العلوم مازالت في ماقبل تاريخها . وعلى افتراض امكان وضعها ذات يوم في خدمة العمل التطبيقي ، فانها لاتملك تقريبا في الوقت الحاضر ماتقدمه . انما تتمثل الوسيلة الصحيحة التي تتيح وجودها في اعطائها الكثير دون مطالبتها بشيء .

ثانيا ، يفترض كل بحث علمي ثنائية الملاحظ وموضوعه . ففي حالة العلوم الطبيعية ، يؤدي الانسان دور الملاحظ ، وموضوعه هو العالم. إن الميدان الذي تتحقق فيه هذه الثنائية ليس بالطبع غير محدود كما اكتشفته الفيزياء والبيولوجيا المعاصرة ، ولكنه من الاتساع بحيث يتيح حرية انتشار مجموع العلوم الطبيعية والدقيقة فيه .

لو كانت العلوم الاجتماعية والانسانية علوماً حقا ، لوجب عليها صون هذه الثنائية التي تنقلها فقط لتضعها داخل الانسان بالذات : بحيث يمر الخط الفاصل عندئذ بين الملاحظ وبين الشخص او الاشخاص الملاحَظين . ولكنها اذ تفعل ذلك لاتتجاوز مراعاة مبدأ . ذلك أن عليها ، اذا كان لابد لها من ان تقتدي اقتداء تاماً بالعلوم الدقيقة والطبيعية ، أن لا تقتصر على التجريب على هؤلاء الناس الذين تكتفي بملاحظتهم (وهذا شيء معقول نظرياً ، إن لم يكن سهل التطبيق ومقبولا معنويا) . بل سيتحتم ايضا أن لايكون هؤلاء الناس على علم بأنهم موضع تجريب ، وإلاّ لحوّل شعورهم بذلك سير التجريب على نحو غير متوقع . وهكذا يبدو الشعور عدواً خفيا لعلوم الانسان من وجهين ، شعور عفوي ملازم لموضوع الملاحظة ، وشعور تأملي – شعور بالشعور – عند العالِم.

ومن المؤكد أن العلوم الانسانية لاتفتقر على نحو تام الى الوسائل التي تجنبها هذه الصعوبة . فالاف المنظومات الفونولوجية والنحوية التي يتناولها بحث اللغوي ، وتنوع البنيات الاجتماعية ، المنتشر في الزمان او المكان ، الذي يغذي حب اطلاع المؤرخ والاتنولوجي ، تشكل – وكثيرا ماقيل ذلك – تجارب جاهزة يتصف طابعها الوحيد الاتجاه بانه ينال من قيمتها على نحو اقل بمقدار مايُعترف في أيامنا هذه ، على عكس المذهب الوضعي ، بان وظيفة العلم ليست التنبؤ بقدر ماهي الشرح . وبصورة أدق ، إن الشرح يخفي في ذاته اسلوبا من أساليب التنبؤ : التنبؤ بان وجود بعض الخصائص في تجربة « جاهزة » أخرى مشابهة من شأن الملاحظ أن يكتشفها حيثما توجد ومن شأن العالِم ان يفسرها ، ينجم عنه وجود خصائص أخرى مرتبطة بها على نحو منتظم .

فاذاً لايتمثل الاختلاف الاساسي بين العلوم الفيزيائية والعلوم الانسانية في أن الأولى ، كما يؤكدون غالبا ، هي وحدها التي تستطيع القيام بتجارب وتكرّرها على نحو متطابق في أزمنة أخرى وأمكنة أخرى . لأن العلوم الانسانية تستطيع القيام بذلك أيضا ، إن لم يكن كلها فعلى الأقل تلك الجديدة — كعلم اللغة ، والاتنولوجيا في نطاق ضعيف — بادراك عناصر قليلة ومتواترة ، مركّبة بصورة مختلفة في عدد كبير من المنظومات ، وراء الخصوصية الزمانية والمكانية لكل منظومة منها .

ماالذي يعنيه ذلك إلا أن تكون ملكة التجريب ، **قبلياً أو بعدياً** على السواء ، تتعلق أساساً بالاسلوب الذي يتحدد به ويُعزل مايقع عليه الاتفاق حول المقصود بالواقعة العلمية ؟ وإذا حددت العلوم الفيزيائية واقعاتها العلمية بالنزوة والتهاون اللذين تبديهما معظم العلوم الانسانية ، فستكون هي الأخرى سجينة حاضر عقيم أبدا .

وعليه ، اذا كانت العلوم الانسانية تظهر من هذه الناحية نوعاً من العجز (كثيراً مايخفي نوعا من سوء النية فقط) فذلك لأن مفارقة تترصدها ، ولا تدرك خطرها بوضوح : مفارقة مفادها أن كل تحديد صحيح للواقعة العلمية يفقر الواقع المحسوس ويجرده بالتالي من انسانيته. وعلى ذلك ، فبمقدار ماتنجح العلوم الانسانية في القيام بعمل علمي حقاً ، بمقدار مايمضي التمييز بين الانساني والطبيعي نحو التناقص . واذا اصبحت ذات يوم علوماً حقيقية ، فانها تكف عندئذ عن أن تكون متميزة من العلوم الأخرى . من هنا منشأ الاحراج الذي لم تجرؤ العلوم الانسانية بعد على مواجهته : إما المحافظة على إصالتها والتسليم بنقيضة الشعور والتجربة ، المنيعة منذ ذلك الوقت ، وإما الادعاء

بتجاوزها ، ولكن بالتخلي عندئذ عن أن تشغل مكانا مستقلا في منظومة العلوم ، وبقبول العودة ، اذا اصح القول ، « الى الصف » .

حتى في حالة العلوم الدقيقة والعلوم الطبيعية لايوجد ارتباط آلي بين التنبؤ والشرح . ومع ذلك لايمكن الشك في أن سيرهما الى الامام استفاد جدا من تضافر عمل هاتين المنارتين . فقد يتفق ان العلم يشرح الظاهرات التي لا يتنبأ بها : وهذه هي حالة نظرية داروين . ويتفق ايضا أنه يحسن التنبؤ بظاهرات يعجز عن شرحها ، كحالة الارصاد الجوية . ومع ذلك ، يمكن لكل مرمى ، نظريا على الأقل ، أن يجد تصحيحه أو التحقق من صحته في الآخر ؛ وما كانت العلوم الفيزيائية على ماهي عليه بالتأكيد ، لو لم يكن قد تجلى في عدد كبير من الحالات ضرب من الالتقاء أو ضرب من التزامن في الحدوث .

اذا بدت العلوم الانسانية محكوما عليها باتباع طريق متوسط ومتلمّس ، فذلك لأن هذا الطريق لايجيز هذا التعليم المزدوج — ونود القول التعليم بطريقة حساب المثلثات الذي يمكّن المسافر من حساب حركته ، في كل لحظة ، بالنسبة لنقاط ثابتة واستخلاص بعض المعلومات من ذلك . وحتى الوقت الحاضر ، اضطرت العلوم الانسانية للاكتفاء بشروح غامضة وتقريبية ينقصها ، دائما تقريبا ، معيار الدقة . ومع أنها تبدو ، بالميل ، مهيأة سلفا للعناية بهذا التنبؤ الذي يلح رأي عام شره على مطالبتها به ، يمكن القول بدون افراط في القسوة إن الخطأ مألوف لديها .

في الحقيقة ، تبدو وظيفة العلوم الأنسانية أنها واقعة في منتصف الطريق بين الشرح والتنبؤ كما لو كانت عاجزة عن التصميم على السير في هذا الاتجاه أو ذاك . ولا نقصد أن هذه العلوم غير نافعة نظريا

وعملياً ، بل تقاس منفعتها على الأصح بتقدير للاتجاهين لايقبل أيا منهما بصورة تامة، بل يحتفظ بقليل من كل منهما ، مكوّنا هكذا موقفا أصيلا يلخص الرسالة الخاصة للعلوم الانسانية . إن هذه العلوم لاتمضي ابدا في الشرح — أو قلما تمضي فيه . . حتى النهاية ، ولا تتنبأ برباطة جأش . ولكنها ، وهي التي تفهم ربع — أو نصف — فهم وتتنبأ مرة من أصل مرتين أو أربع مرات ، ليست لذلك أقل قدرة ، بالتضامن المتين الذي تقيمه بين هذه الاجراءات غير التامة . على أن تحمل لهؤلاء الذين يمارسونها شيئا متوسطا بين المعرفة المحضة والنجوع : صورة من صور الحكمة التي تتيح الاقلال من سوء التصرف لأنهم يفهمون على نحو أفضل بقليل ، وانما بدون امكان التمييز تمييزا دقيقا بين مايدينون به لهذا الجانب أو ذاك . لأن الحكمة فضيلة غامضة تتعلق في آن واحد بالمعرفة والعمل ، إلى جانب اختلافها اختلافاً جذريا عن كل منهما على انفراد .

رأينا أن ثمة سؤالاً تمهيديا يطرح نفسه بصدد العلوم الاجتماعية والانسانية . إن تسميتها لاتطابق واقعها او لاتطابقه الا بصورة ناقصة . اذاً ، يجب اولاً محاولة ادخال شيء من الترتيب في الكتلة المبهمة التي تتراءى أمام الملاحظ باسم العلوم الاجتماعية والانسانية، ثم تحديد ما يستحق منها نعت « علمي » وسبب ذلك .

من الناحية الأولى، تتأتى الصعوبة من أن مجموع العلوم المصنفة في باب العلوم الاجتماعية والانسانية لايقع ، من الناحية المنطقية ، على مستوى واحد . أضف أن المستويات التي تتعلق بها هذه العلوم عديدة ومعقدة ، وصعبة التحديد أحيانا . فبعض علومنا تختار موضوعا للدراسة كائنات اختبارية هي في آن واحد **عينيات وكليات** : مجتمعات

واقعية أو كانت كذلك ، يمكن تعيين موضعها في قسم محدد من المكان أو الزمان ويجري بحث كل منها في اجماليته . لقد تم الاعتراف بالاتنولوجيا والتاريخ .

ويتعلق بعضها الآخر بكائنات ليست أقل واقعية ولكنها تطابق جزءاً أو مظهراً ، من مجموعات مذكورة سابقاً : هكذا فان علم اللغة يدرس اللغات ، والحقوق تدرس الصور القانونية، والعلوم الاقتصادية نظم الانتاج والمبادلة ، والعلوم السياسية مؤسسات من نموذج خاص ايضاً . ولكن فئات الظاهرات المذكورة لاتشترك في شيء إن لم يكن في توضيح هذا الوضع المجزأ الذي يفصلها عن مجتمعات تامة . لنأخذ اللغة مثالاً ، فمع أنها موضوع علم كالعلوم الأخرى ، الا أنها تؤثر فيها جميعها . ذلك انه يتعذر وجود شيء بدونها ، في نسق الظاهرات الاجتماعية . فلا يمكن اذن وضع الواقعات اللغوية على صعيد الواقعات الاقتصادية او القانونية ذاته ، فالاولى ممكنة في غياب الثانية ولكن ليس العكس .

ومن جهة ثانية ، ان اللغة ، وان كانت جزءاً من المجتمع ، تغطي امتداد الواقع الاجتماعي ، الامر الذي لايمكن تأكيده بشأن الظاهرات الجزئية الأخرى التي بحثناها . فلم يمر على العلوم الاقتصادية ، من الزمن في حيويتها سوى قرنين أو ثلاثة قرون من التاريخ البشري ، والعلوم القانونية عشرين . ولنفرض أن من الممكن نظريا أن تقوم هذه العلوم بجعل فئاتها اكثر مرونة لكي تصبو إلى اختصاص أوسع ، فليس من المؤكد اطلاقا أنها لاتنوء ، بوصفها فروعا متميزة للمعرفة ، تحت دقة المعالجة التي ينبغي أن بوصفها على نفسها .

حتى التوازي الذي رسمناه بايجاز بين التاريخ والاتنولوجيا

لايصمد أمام النقد . لأنه اذا كان كل مجتمع بشري« يصلح موضوعا للاتنوغرافيا » ، من الناحية النظرية على الاقل (مع أن عدداً من المجتمعات ليست كذلك . ولن تكون بسبب زوالها من الوجود) ، فلا « تصلح كلها موضوعا للتاريخ » ، لنقص الوثائق المكتوبة بالنسبة لمعظمها . ومع ذلك ، فاذا نظرنا من زاوية اخرى الى جميع العلوم ذات الموضوع المشخص — سواء كان هذا الموضوع كليا أو جزئيا — ، فانها تتجمع ثانية في صنف واحد اذا شئنا تمييزها من فروع العلوم الاجتماعية والانسانية الاخرى التي تحاول الوصول الى العموميات اكثر من العينيات : من ذلك علم النفس الاجتماعي ، وعلم الاجتماع بالتأكيد أيضا بمقدار مايُراد أن يتعين له هدف واسلوب خاصان يعزلانه عن الاتنوغرافيا بوضوح .

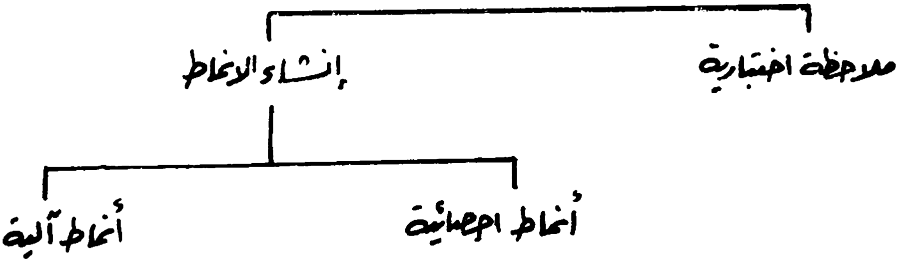
وادخال الديموغرافيا يزيد في تعقيد اللوحة ايضا : فمن ناحية العمومية المطلقة وناحية المحايثة لجميع جوانب الحياة الاجتماعية الأخرى ، يقع موضوع الديموغرافيا ، وهو العدد . على المستوى الذي يقع عليه اللسان . وربما لهذا السبب ، يعتبر علم اللغة والديموغرافيا العلمين الانسانيين اللذين نجحا في قطع شوط بعيد باتجاه الدقة والكلية. ولكنهما بغرابة أيضاً ، هما اللذان يتباعدان لاقصى حد من ناحية انسانية موضوعهما أو لا انسانيته ، إذ أن اللغة خاصة انسانية نوعيا ، فيما ينتمي العدد ، بوصفه اسلوبا مكوّنا ، الى أي نوع من السكان .

منذ أرسطو ، تصدى علماء المنطق دوريا لمشكل تصنيف العلوم وقدموا أساس عمل مقبول على الرغم من أن جداولهم كانت عرضة للمراجعة كلما ظهرت فروع معرفة جديدة ، وتحولت الفروع القديمة. وأحدث هذه الجداول لاتجهل العلوم الانسانية . ولكنها ، بصورة

عامة . تبت بايجاز بمسألة مكانها بالنسبة الى العلوم الطبيعية والدقيقة وتعتبرها بصورة اجمالية ، فتعيد جمعها في بابين أو ثلاثة أبواب للحقيقة ، إن مشكل تصنيف العلوم الاجتماعية والانسانية لم يُعالج قط معالجة جادة .

ولكن ، ينتج منذ الآن من التلخيص الذي عرضناه بهدف ابراز الالتباسات والابهامات والتناقضات ، الماثلة في مدونة المصطلحات ، أن محاولة أي شيء على أساس التقسيمات المقبولة غير ممكنة . فلا بد اذن من أن نبدأ بنقد علومنا نقداً ابستيمولوجيا ، آملين بذلك أن نستخلص ، وراء تنوعها وتنافرها الاختباريين ، عدداً قليلاً من المواقف الاساسية التي يشرح حضورها ، أو غيابها ، أو توافقها ، خصوصية كل علم من هذه العلوم وتكامليته أكثر مما يشرحه هدفه المعلن بصورة مبهمة وجهاراً .

لقد رسمنا في كتاب حديث (أ . ب ، ص ٣٠٥ — ٣١٧) مايمكن أن يكونه مثل هذا التحليل للعلوم الاجتماعية والانسانية حسب طريقة تعيين موضعها بالنسبة إلى زوجي تقابل : من جهة ، التقابل بين الملاحظة الاختبارية وإنشاء الانماط ، ومن جهة ثانية ، التقابل المتعلق بطبيعة هذه الانماط ، التي قد تكون آلية أو احصائية حسبما تكون العناصر الداخلة فيها ، او لاتكون ، من نسق حجم الظاهرات ، أو على صعيد هذه الظاهرات ، التي يقع عبء تمثيلها على هذه الانماط :



وسرعان مابدا لنا أن هذه التخطيطية ، على الرغم من بساطتها (أو بسببها) تسمح بان نفهم مواقع فروع العلوم الانسانية الاربعة ، بعضها بالنسبة الى بعض فهما افضل مما يتيحه جرد اعمال فروع هذه العلوم التي حاول بعضهم احيانا ان يجعل عقلية الجدال تسود بينها .

في الواقع ، لو كان من الموافق أن نعين كيفيا اشارة (+) للحد الأول من كل زوج تقابل واشارة (—) للثاني ، لحصلنا على الجدول التالي :

	تاريخ	علم اجتماع	اتنوغرفيا	اتنولوجيا
ملاحظة اختبارية / انشاء انماط	+	—	+	—
انماط آلية / انماط احصائية	—	—	+	+

نتبين بذلك أن التاريخ والاتنوغرافيا يختلفان عن علم الاجتماع والاتنولوجيا بمقدار مايستند الاولان إلى جمع الوثائق وتنظيمها ، فيما يدرس الآخران بالاحرى الانماط الموضوعة بدءا من هذه الوثائق أو بواسطتها . وبالمقابل ، تشترك الاتنوغرافيا والاتنولوجيا في أنهما تطابقان على التوالي مرحلتي بحث واحد يفضي في النهاية الى انماط آلية ، فيما

ينتهي التاريخ (مع علومه المساعدة) وعلم الاجتماع الى انماط احصائية مع ان كلا منهما يعمل بطرق مختلفة .

وأخيراً نقول ان اللجوء الى تقابلات اخرى : الملاحظة والتجريب، الشعوروالللا شعور ، البنية والقياس ، الزمن الآلي القابل للانعكاس والزمن الاحصائي الوحيد الاتجاه ، يساعد على تعميق هذه العلاقات واغنائها وتطبيق منهج التحليل نفسه على تصنيف علوم اخرى غير تلك التي اتخذناها مثلا .

إن المقارنات التي اجملناها اعلاه تحث على ادخال كمية جديدة من التقابلات : بين منظور كلي ومنظور جزئي (في الزمان والمكان أو كليهما معا) . بين موضوعات دراسة ، تدرك بشكل **عينيات أو عموميات** ؛ بين الواقعات الملاحظة حسبما تكون قابلة للقياس او غير قابلة ، الخ . ونرى عندئذ أن لبعض العلوم ، بالنسبة لجميع هذه التقابلات ، مكانا متميزا جدا ، بصورة ايجابية أو سلبية ، وأن كلامنها، في مكان ذي عدة ابعاد (متمرد لهذا السبب على التصورات الحدسية) يطابقه سير أصلي يتقاطع حينا مع مسالك أخرى ، ويرافقها طورا ، ويبتعد عنها تارة . كما لا يستبعد ان تفقد فيه بعض العلوم الخاضعة لهذا الاختبار النقدي وحدتها التقليدية وتتفجر الى علمين فرعيين أو عدة علوم فرعية صائرة الى العزلة او الانضمام الى ابحاث اخرى والاختلاط معها . وأخيراً ، ربما نكتشف مسالك ممكنة منطقيا (أي لاتقوم بقفزات) ترسم الطريق لعلوم لابد لها من أن تنشأ أو أنها كامنة وراء ابحاث مبعثرة ، لم تلحظ وحدتها : إن وجود هذه الثغرات المؤكد قد يشرح الصعوبة التي نواجهها في تمييز ملامح تنظيم منهجي – بعضها مفقود في الواقع – لمعرفتنا .

وقد نفهم بهذه الطريقة ، اخيراً ، سبب تلاؤم بعض الخيارات وبعض التركيبات ، أو سبب عدم تلاؤمها ، من الناحية الواقعية أو الحقوقية ، مع مقتضيات الشرح العلمي ، بحيث أن المرحلة الأولى تفضي بصورة طبيعية الى الثانية ، التي نكون بذلك قادرين على مباشرتها.

وفي هذه المرحلة الثانية ، سيكون المقصود أن « نأخذ أفضل مافي » الكتلة المبهمة التي ظهرت فيها العلوم الاجتماعية والانسانية في بادىء الأمر ، وأن نستخرج منها ، إن لم يكن المواد العلمية ذاتها ، فعلى الأقل بعض المشكلات وطرق معالجتها ، التي تسمح بالتقارب بين علوم الأنسان وعلوم الطبيعة .

ثمة منذ البداية معاينة تفرض نفسها على نحو اكثر اتصافا بانه مطلق: إن علم اللغة هو وحده ، بين مجمل العلوم الاجتماعية والانسانية، الذي يتسنى وضعه على مستوى واحد مع العلوم الطبيعية والعلوم الدقيقة . وذلك لثلاثة اسباب : ا) موضوعه كلي ، وهو اللغة المنطوقة التي لم تحرم منها أية جماعة بشرية ؛ ب) منهجه متجانس ، بعبارة أخرى، يبقى هو هو أياً كان اللسان الخاص الذي يُطبق عليه : حديث أو قديم « بدائي » أم متحضر ؛ ج) يستند هذا المنهج الى عدة مبادىء أساسية اجمع الاختصاصيون على الاعتراف بصحتها (على الرغم من بعض الاختلافات الثانوية) .

ولا يوجد أي علم اجتماعي أو انساني آخر يلبي هذه الشروط تماما . ونقتصر على الفروع العلمية الثلاثة التي يدنيها من علم اللغة استعدادها لاستخلاص العلاقات الضرورية بين الظاهرات : موضوع العلم الاقتصادي ليس كليا ، ولكنه محدد تماماً بقسم صغيرمن تطور البشرية ؛ ومنهج الديموغرافيا ليس متجانسا ، خارج الحالة الخاصة

التي تقدمها الاعداد الكبيرة ؛ ولم يتوصل الاتنولوجيون إلى هذا الاجماع فيما بينهم على المبادىء ، وهو اجماع يتصف من الآن فصاعدا أنه أمر مسلم به بالنسبة لعلماء اللغة .

نرى إذن أن علم اللغة هو وحده الذي يجب أن يخضع للاستقصاء الذي قررته اليونسكو ؛ ربما بضمّ بعض الابحاث « الطليعية » إليه والتي تلاحظ هنا وهناك في مجال العلوم الاجتماعية والانسانية ، والتي تعتبر على نحو ظاهر نوعاً من نقل المنهج اللغوي .

كيف العمل بالنسبة للباقي ؟ يقوم المنهج الصحيح ، على مايبدو ، على إجراء سبر تمهيدي لدى اختصاصيي الفروع العلمية كلها ، يطالبهم بجواب مبدئي : هل يعتبرون النتائج الحاصلة في مجالهم الخاص ، أو بعض النتائج على الأقل ، متفقة مع معايير الصحة ذاتها التي أقرتها العلوم الطبيعية والعلوم الدقيقة ؟ وفي الايجاب ، سيطلب إليهم تعداد هذه النتائج .

ونتوقع أننا سنكون عندئذ أمام قائمة من الاسئلة التي سيتأكد بشأنها وجود « قدر معين من التماثلية » من ناحية المنهجية العلمية المصوغة على أعم مستوى . ستكون هذه العينات شديدة التنافر ، وستوضع ملاحظتنان على الارجح بشأنها .

اولا ، سيلاحظ أن نقاط الاتصال بين العلوم الاجتماعية والانسانية من جهة ، والعلوم الدقيقة والعلوم الطبيعية من جهة ثانية ، لاتظهر دائما في علوم النسقين اللذين اتجه بعضهم الى تقريبهما . والعلوم الاكثر اتصافا بـ « الصفة الادبية » بين العلوم الانسانية هي التي ستظهر في الطليعة احيانا . وهكذا فان فروعاً تقليدية جدا من فروع الآداب الاتباعية القديمة ، كعلم البيان وفن الشعر ودراسة الاساليب ، تتقن

اللجوء الى انماط آلية أو انماط احصائية تسمح لها بمعالجة بعض المشكلات بواسطة مناهج مشتقة من علم الجبر . ويمكن القول إن لجوء علم دراسة الاساليب ونقد النصوص لاستخدام الحاسبات الالكترونية يضعها على طريق الوصول إلى مرتبة علوم دقيقة . يجب الاحتفاظ من الآن فصاعداً بحقوق كثير من **المنافسين** ، في السباق الى الدقة العلمية وقد نرتكب خطأ فادحاً إذ نحسب أن العلوم المسماة « اجتماعية » تستفيد في البداية من تقدم أفضل من بعض العلوم التي تسمى بكل بساطة « انسانية » .

ستكون دراسة هذه الشذوذات الظاهرة في منتهى الفائدة . وسيلاحظ في الواقع أن علومنا التي تقترب اكثر من غيرها من مثال علمي صرف هي نفسها التي تحسن اكثر من غيرها الاقتصار على دراسة موضوع يسهل عزله ، ذي حدود واضحة تماماً ، ويتسنى تحليل حالاته المختلفة التي تكشفها الملاحظة باللجوء إلى بعض المتغيرات فقط . لاريب في أن المتغيرات أكثر عددا في علوم الانسان مما هو الشأن عادة في العلوم الفيزيائية . ولهذا سنحاول وضع المقارنة على المستوى الذي يكون فيه الفارق بين هذه المتغيرات ضعيفا نسبيا . مثلا بين متغيرات العلوم الفيزيائية التي تضم اكبر عدد منها وبين متغيرات العلوم الانسانية التي يكون فيها هذا العدد أقل ارتفاعا . وإضطرار العلوم الفيزيائية الى اللجوء الى الانماط المصغرة (هكذا الانماط التي تختبرها الدنياميكا . الهوائية في أكيارها) ستتيح فهما أفضل لاستخدام الانماط ، الذي يجب على العلوم الانسانية أن تلجأ اليه ، وتقديراً أفضل لخصوبة المناهج المسماة « بنيوية » . في الواقع ، تقوم هذه المناهج على تخفيض عدد المتغيرات منهجيا ، من جهة ، باعتبار أن موضوع الدراسة لضرورات

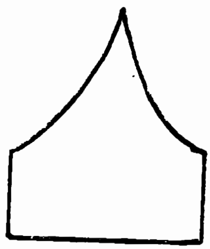
القضية ، يشكل منظومة مغلقة ؛ ومن جهة ثانية ، بمحاولة قصر الدراسة على متغيرات من نموذج واحد ، مع احتمال تجديد العملية من زوايا آخرى .

ثانيا ، سوف لاتدهش قائمة العينات بتنوعها فحسب ، بل ستكون ايضا غزيرة جدا بحيث ان الذين سيفوض إليهم أمر القيام بالاختيارات يملكون جميع الاسباب لابداء التساهل . ونستثني حالة الاختصاصيين الذين يخرجون عمدا من السباق ، وسنعود اليها لأنهم يعتبرون أبحاثهم متعلقة بالفن وليس بالعلم ، أو بنموذج من العلم يتعذر تبسيطه الى النموذج الذي تمثله العلوم الطبيعية والدقيقة .

ومع ذلك يمكن أن نتوقع تعدد الامثلة وتفاوت قيمتها تفاوتا كبيراً . ولا بد من فرزها والاحتفاظ ببعضها فقط ورفض الأخرى. فمن الذي سيقرر إذن ؟ المسألة دقيقة باعتبار أن المقصود هو استخلاص بعض الخصائص المشتركة بين ابحاث تدخل في مجال العلوم الاجتماعية والانسانية ، ولكن بالاستناد إلى معايير تتعلق ، إن لم يكن بالعلوم الطبيعية والدقيقة حصراً ، فعلى الأقل بابستيمولوجيا علمية صيغت على مستوى أعم . فالمشكل يكمن بالتالي في الحصول على **إجماع** على ماهو علمي وماهو غير علمي ، اجماع لايقتصر على ممثلي العلوم الاجتماعية والانسانية التي ليست مؤهلة لوضع القواعد بصورة مطلقة ، إذ أن إبداء الرأي ، في نهاية الأمر ، سيتناول نضجها العلمي بالذات ، بل يمتد الى الاستعانة ايضا بممثلي العلوم الطبيعية والدقيقة .

اذاً ، يميل تصورنا الى اعطاء الاستقصاء حركة توازن في الواقع ؛ يحدث كل شيء كما لو كان محركو الاستقصاء ارادوا ببساطة تنضيد استقصاءعلى آخر : استقصاء ثان : علوم اجتماعية وانسانية ؛ استقصاءأول :

علوم طبيعية ودقيقة ، فيما نقترح إجمالاً ، أن يستعاض عن هذا المقطع الافقي بمقطع عمودي ، بحيث يجب أن يكون الاستقصاء الثاني امتداداً للاستقصاء الأول وذلك بدمج روحه وقسم من نتائجه. ولكن الاستقصاء الاول كان كليا ، من جهة أخرى ، فيما لايمكن أن يكون الثاني سوى انتقائي : فسيشكل مجموعهما كلاً ولكنهسيدق تدريجيا :



ليست هذه التخطيطية تعسفية . ونحن ننوي البرهان على أنها تعكس بدقة تطوراً حدث في العلوم الاجتماعية والانسانية خلال هذه السنوات الاخيرة .

يلبي التمييز بين العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية بعض الاهتمامات القديمة : وربما يجد المرء خطوطه الاولى بصورة ضمنية في تنظيم معهد فرنسا ، الذي يرقى الى قرن ونصف القرن ، حيث يُوزّع الاختصاصيون في دراسة الانسان الى مجمعين : مجمع العلوم الاخلاقية والسياسية ، ومجمع النقوش والآداب . ولكن ليس ثمة شيء أصعب على الادراك من المعيار الذي ينظم هذا التمييز . كان هذا المعيار في نظر مؤسسي معهد فرنسا ذا طابع تاريخي على مايبدو : في مجمع اولئك

الذين يهتمون بالاعمال الانسانية السابقة على عصر النهضة ، وفي الآخر ، الاعمال العصرية . ويفقد التمييز قابلية تطبيقه على الحضارات غير الاوربية حيث تغير هذه المقولات الزمنية من دلالتها اذا لم تكن قد بطلت . (كما هو شأن المجتمعات التي يدرسها الاتنولوجيون) ؛ ولم يذهبوا الى حد تقسيم الفلاسفة بين المجمعين ، حسبما يكتبون تاريخ المذاهب القديمة أو يتأملون في معطيات راهنة .

هل سيقال أن العلوم الانسانية اكثر انعطافا نحو النظرية والتبحر في المعرفة والبحث النظري ، والعلوم الاجتماعية نحو التطبيق والملاحظة والبحث التطبيقي ؟ يعني ذلك اننا عرضة عندئذ لرؤية كل علم في خصوصيته يتجزأ حسب نموذج البحث وعقلية العالِم . كما يمكن البحث عن التمييز من جهة الظاهرات ، من حيث أن تلك التي تدرسها العلوم الاجتماعية تنشأ مباشرة في الجماعة ، فيما تبحث العلوم الانسانية على الأصح أعمالا تمت في ظل نظام من الانتاج الفردي . ولكن ، بالاضافة الى ظهور بطلان ذلك مباشرة في عدد كبير من الحالات ، تفضي بنا المحاولة الاخيرة إلى اكتشاف التناقض الملازم للتمييز نفسه . كل ماهو انساني هو اجتماعي ، انما هو تعبير « العلوم الاجتماعية » نفسه الذي يكشف عن حشو والذي يجب الحكم بفساده . لأن هذه العلوم ، إذ تعتبر نفسها « اجتماعية » ، تنطوي سلفا على اهتمامها بالانسان: وغني عن القول إن كونها اولا « انسانية » يجعلها « اجتماعية » بصورة آلية.

ومن جهة ثانية ، ماهو العلم الذي لايتصف بانه اجتماعي ؟ فكما كنا قد كتبنا قبل سنوات : « حتى البيولوجي والفيزيائي يدركان اليوم ، على نحو متزايد ، تنطوي عليه اكتشافاتهم من نتائج اجتماعية ، أو ، على الأصح ، من دلالة انتروبولوجية . أصبح الانسان لايقنع بالمعرفة ؟

فكلما ازداد معرفة رأى نفسه عارفا وأصبح موضوع بحثه الحقيقي تدريجيا كل يوم ، هذا الزوج الذي لاينفصم ، المتكون من انسانية تحوّل العالم وتتحول هي نفسها في اثناء عملياتها . » (١)

وهذا صحيح ايضا من ناحية المنهج . فالمنهج البيولوجي يجب ان يستخدم بصورة متزايدة أنماطا من نموذج لغوي (قوانين وطبائع وراثية) وسوسيولوجي (نظرا لأن الكلام يدور الآن عن علم اجتماع خلوي حقيقي) . أما بما يخص الفيزيائي ، فقد اصبحت ظاهرات التداخل بين الملاحظ وموضوع الملاحظة ، بالنسبة اليه ، أكثر من محذور عملي يؤثر في عمل المختبر : انها صيغة ذاتية للمعرفة الوضعية ، وهي تقربها على نحو فريد من بعض فروع العلوم الاجتماعية والانسانية كالاتنولوجيا التي تعرف أنها سجينة مثل هذه النزعة النسبية وتقبل بذلك . كما تعرف العلوم الاجتماعية والانسانية بعض علاقات الارتياب مثلا بين البنية والسيرورة : فلا يمكن ادراك هذه الا بأن نجهل تلك وبالعكس ، مما يقدم وسيلة ملائمة لشرح التكاملية بين التاريخ والاتنولوجيا.

لايمكن اخفاء هذا : إن التمييز بين العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية يتفجر من جميع جوانبه . انه نشأ في الولايات المتحدة وتطور فيها قبل أقل من نصف قرن ؛ وهو موجود فيها إلى الآن في بعض المؤسسات (كمجالس البحث الكبيرة الوطنية) ؛ واحتفظ بما يكفي من القوة لفرض نفسه على منظمة اليونسكو عند احداثها . ولكن بالاضافة الى أن بعض البلدان لم تقبل به قط ، كفرنسا (التي لايستبعد مع ذلك أن

---

(١) العلوم الإجتماعية في التعليم العالي : علم الإجتماع وعلم النفس الإجتماعي والأنتروبولوجيا الثقافية ، باريس ، يونسكو ، ١٩٥٤ ، ص ٢٧٥ (تدريس العلوم الإجتماعية) .

تأخذ به ، ولكن بأن تعطيه ، على مانرجو ، دلالة مختلفة تماما) لاشيء ادعى للدهشة من الانتقادات التي سرعان ما وجهها إليه ، في البلدان الانجلوساكسونية مفكرون مختلفون كالمأسوف عليه روبرت ريدفيلد في الولايات المتحدة وايفانز بريشارد في انجلترا : ماأن انفصلت الانتروبولوجيا عن العلوم الانسانية والتحقت بالعلوم الاجتماعية حتى أحست بأنها منفية .

يلاحظ اليوم في الولايات المتحدة ولادة ترمينولوجيا جديدة تجمع العلوم حسب معايير أخرى ، كما لو كان المقصود تقديم حل أفضل لهذا المشكل القديم . تلك هي ، على مايبدو لنا دلالة ظهور behavioralsceu ، أو علوم السلوك البشري . وخلافا لما يظن غالبا . لاتدل هذه العبارة على العلوم الاجتماعية سابقا . بل تنشأ بالعكس عن الاقتناع المتزايد ، في الولايات المتحدة وغيرها ، بأن تعبير « العلوم الاجتماعية » هجين وأن من الافضل تجنبه .

تكوّن تعبير علوم السلوك بواسطة كلمة behavior التي تذكر الاسباب خاصة بتاريخ الافكار عبر الاطلسية (وهذا وحده يستبعد استيراد التعبير) ، بمفهوم معالجة دقيقة للظاهرات البشرية. في الواقع ، تغطي **علوم السلوك** مجالا يقع عند ملتقى العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية والدقيقة وهي تضم مجمل المشكلات الانسانية التي تتيح او تتطلب تعاونا وثيقا مع البيولوجيا والفيزياء والرياضيات .

ينتج ذلك بوضوح من وثيقة شيقة بعنوان « تقوية علوم السلوك » صادرة عن لجنة متفرعة من لجنة العلوم الاستشارية التابعة للرئيس ، التي تقوم لدى السلطة التنفيذية في الولايات المتحدة ، بدور شبيه بالدور الذي تؤديه في فرنسا اللجنة العامة للبحث العلمي والتقني وقد نشرت

هذه الوثيقة مراراً ، ولا سيما في مجلة **العلم** (١٩٦٢ ، مجلد ١٣٦ ، ع ٣٥١٢ ، ٢٠ نيسان ، ص ٢٣٣ – ٢٤١) ومجلة **علم السلوك** (مجلد ٧ ، ع ٣ ، تموز ١٩٦٢ ، ص ٢٧٥ – ٢٨٨) . وهذا دليل على الاهمية التي حظيت بها .

تشدد الوثيقة والحالة هذه على خمسة نماذج من البحث « صالحة لتوضيح النجاحات المتحققة والمشكلات التي يؤمل حلّها في مستقبل قريب (علم السلوك ، مرجع مذكور ، ص ٢٧٧) . وهي بحسب التسلسل : نظرية التواصل بين الافراد والجماعات القائمة على استخدام انماط رياضية ، والآليات البيولوجية والسيكولوجية لتطور الشخصية ؛ وفيزيولوجيا الجهاز العصبي في الدماغ ؛ ودراسة النفسية الفردية . والنشاط الفكري ، القائمة من جهة على علم النفس الحيواني ، ومن جهة ثانية على نظرية الآلات الحاسبة .

اذن يتعلق الأمر في هذه الحالات الخمس بابحاث تفترض تعاونا متيناً بين بعض العلوم الاجتماعية والانسانية (علم اللغة، الاتنولوجيا ، علم النفس ، المنطق ، الفلسفة) وبعض العلوم الدقيقة والطبيعية (الرياضيات ، التشريح ، الفيزيولوجيا البشرية ، علم الحيوان) . إن هذه الطريقة في تحديد المسائل خصبة . لأنها تسمح ، من ناحية مزدوجة ، نظرية ومنهجية ، باعادة تجميع الابحاث « الطليعية » كلها. ومن المؤكد في الوقت نفسه ، ان منظور هذا الاتجاه لايتلاءم مع التمييز التقليدي بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية ، الذي يهمل الاساسي : أي اذا كانت الأولى اليوم علوم منظمة تماماً ، وبالتالي يمكن أن نطالبها باعلان « اتجاهاتها » ، فليس الشأن كذلك بما يتعلق بالعلوم الانسانية التي تُطرح بشأنها مسبقاً مسألة مقدرتها العلمية .

فاذا شئنا أن نحافظ بصورة مطلقة على وهم التوازي ، بما يتعلق بها جازفنا بارغامها على النفاق والسراب .

يكمن خوفنا ، مرة أخرى ، في أن يكون على وجه الخصوص للاعتبارات التي حظيت بها العلوم الاجتماعية والانسانية والمكان الذي خصص لها في برنامج اجمالي ، قيمة الحجة . ويمكن على نحو مشروع أن نسأل العلوم الدقيقة والطبيعية ماذا تكون . ولكن العلوم الاجتماعية والانسانية لاتستطيع بعد تقديم بيانات . وإذا شاء بعضهم مطالبتها بمثل هذه البيانات أو ظنوا أنفسهم ، بنوع من السياسة ، بارعين في التظاهر بذلك ، فلا ينبغي أن يفاجأوا بالنتائج الملفقة التي يحصلون عليها .

بعد هذه العودة الى القلق الذي ابديناه في أول هذا الفصل ، لنعد الى حالة **علوم السلوك** أو على الاصح الى التقطيع الاصلي الذي تنطوي عليه هذه العبارة . نتبين الآن كيف أنه يؤيد اقتراحاتنا ويعززها . في الواقع ، يفترض موقفا انتقائيا تماما ازاء العلوم الاجتماعية . والانسانية ، وبفضله يفلح في اقامة الجسر مع العلوم الدقيقة والطبيعية . والتجربة تبرر هذا التوجه المزدوج . لأننا لا نظن اننا نتعرض الى تكذيبات عديدة اذ نؤكد أن اللغوي والاتنولوجي . في الوقت الحاضر ، يستطيعان العثور على موضوعات محادثة ، مفيدة للجانبين ، مع المختص في مبحث الاعصاب الدماغية او الاتنولوجيا الحيوانية ، بسهولة اكبر مما يجدانها مع رجل القانون او الاقتصادي أو الاختصاصي في العلوم السياسية .

لو وجبت اعادة توزيع العلوم الاجتماعية والانسانية بين الكليات ، لفضلنا على هذه الثنائية المضمرة تقسيما الى ثلاث مجموعات . سنحتفظ اولاً بحقوق الذين لاتوحي لهم لفظة « علوم » أية شهوة ولا حتى حنين :

اولئك الذين يرون في النوع الخاص « للعلم الانساني » الذي يمارسونه بحثا متعاقاً على الأصح بالتبحر أو التفكير الاخلاقي أو الابداع الجمالي، ولن نعتبرهم متأخرين لأن مجالات كثيرة من علومنا . بالاضافة الى عدم وجود علم انساني ممكن لايلجأ الى هذا النوع من الابحاث أو حتى لايبدأ بها على الارجح ، هي إما انها من التعقيد أو أنها من القرب من الملاحظ أو البعد ، بحيث لايتسنى لنا مباشرتها بعقلية أخرى . ولعل باب « الفنون والآداب » يلائمها جيداً .

وعندئذ تحمل الكليتان الباقتيان على التوالي اسم « العلوم الاجتماعية» و « العلوم الانسانية » ، بشرط اضفاء مزيد من الوضوح على هذا التمييز . تتضمن كلية العلوم الاجتماعية . عموماً ، مجمل الدراسات القانونية مثلما توجد حاليا في كلية الحقوق ، ويضاف إليها (مما لايتحقق الا بصورة جزئية في النظام الغربي) العلوم الاقتصادية والسياسية وبعض فروع علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي . وفي جهة العلوم الانسانية يتجمع « ماقبل التاريخ » وعلم الآثار والتاريخ والانتروبولوجيا وعلم اللغة والفلسفة وعلم المنطق وعلم النفس .

ومنذ ذلك الحين ، يبرز المبدأ المعقول الوحيد للتمييز بين العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية على نحوٍ واضح . ولا يُعترف بهذا بطيبة خاطر : ذلك أن ثمة تحت رداء العلوم الاجتماعية جميع العلوم التي تقبل التوطد بدون تحفظ داخل مجتمعها ، مع ماينطوي عليه ذلك من إعداد التلاميذ لنشاط مهني ، والنظر الى المسائل من زاوية التدخل العملي . ونحن لاندعي أن هذه الاهتمامات قاصرة على أصحابها ، بل هي موجودة ومعترف بها صراحة .

وبالمقابل ، فالعلوم الانسانية هي تلك التي تضع نفسها خارج

كل مجتمع خاص : فاما أنها تحاول اعتماد وجهة نظر مجتمع ما أو وجهة نظر فرد ما داخل أي مجتمع كان ، واما أنها ، اخيرا تضع نفسها دون كل فرد وكل مجتمع ، رامية الى ادراك واقع محايث ألانسان .

بين العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية ، تقوم العلاقة (التي تبدو منذ ذلك الحين علاقة تقابل بدلا من علاقة ارتباط متبادل) بين موقف جابذ وموقف نابذ . تقبل العلوم الاولى بالانطلاق من الخارج احيانا . وإنما لكي تعود إلى الداخل . وتتبع العلوم الثانية المسيرة المعكوسة : فاذا استقرت احيانا داخل مجتمع الملاحظ ، فذلك لكي تبتعد عنه سريعاً وتعمل على ادخال ملاحظات خاصة في مجموعة ذات مدى أشمل .

ولكننا نكتشف في الوقت نفسه طبيعة الصلة بالعلوم الدقيقة والطبيعية التي تلح عليها علوم السلوك ، والتي تعمل لصالح العلوم الانسانية أكثر بكثير مما تعمل لصالح العلوم الاجتماعية . في الواقع تستطيع « العلوم الانسانية » أن تستأثر بموضوع يدنيها من العلوم الاجتماعية ، ومن ناحية المنهج ، تزداد قربا من العلوم الطبيعية والدقيقة بقدر ما تتخلى عن كل تواطؤ مع هذا الموضوع (الذي لايخصها وحدها) ؛ لنقل انها ، خلافا للعلوم الاجتماعية ، غير « ضالعة معه » .

إن العلوم الانسانية ، إذ تحرم نفسها من كل مجاملة ، وإن كانت من نوع إبيستيمولوجي ، نحو موضوعها ، تتبنى وجهة نظر المحايثة ، في حين أن العلوم الاجتماعية ، التي تخصص نصيبا خاصاً لمجتمع الملاحظ ، تنسب لهذا المجتمع قيمة متعالية . وذلك واضح جدا في حالة رجال الاقتصاد الذين يؤكدون ، تبريرا لضيق مراميهم ، أن العقلانية الاقتصادية تشكل حالة ممتازة للطبيعة البشرية ، حالة ظهرت

في وقت معيّن من التاريخ وفي مكان معين من العالم . وليس ذلك اقلّ وضوحاً في حالة رجال القانون ، الذين يعالجون منظومة اصطناعية كأنها حقيقية وينطلقون في وصفها من التسليم بعدم امكان انطوائها على تناقضات . ولهذا كثيرا ماقورنوا بعلماء اللاهوت . ولا ريب في أن التعالي الذي ترجع العلوم الاجتماعية إليه صراحة أو ضمنا ليس ذا طابع فوق طبيعي . ولكنه ، اذا صح القول « فوق ثقافي » : فهو يعزل ثقافة خاصة ويضعها فوق الثقافات الاخرى ، ويعاملها على أنها عالم منفصل يشتمل على تبريره الخاص .

لاتستدعي هذه الملاحظات أي نقد من جانبنا . وعلى كل حال ، فالسياسي والاداري والشخص الذي يباشر وظيفة اجتماعية اساسية كالدبلوماسي والقاضي والمحامي ، لايستيطيعون أن يضعوا النظام الذي يمارسون نشاطهم داخله موضع الاتهام في كل لحظة . كما لايستطيعون القيام بالمجازفات الايديولوجية والعملية التي يتعرض الى خطرها بحث اساسي حتما (ولكنها أمر مألوف في تاريخ العلوم الدقيقة والطبيعية) عندما يرغم على ابطال تصوّر معيّن عن العالم ، وقلب مجموعة من الفرضيات والاستعاضة عن منظومة الاوليات والمسلمات . وينطوي مثل هذا التصلب على أن يلتزم الانسان أبعاده حيال العمل . إن الاختلاف بين العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية ليس مسألة منهج فحسب ، بل هو أيضا قضية مزاج .

ولكن النتيجة تظل واحدة ، ايا كانت الطريقة التي يفسر بها هذا الاختلاف . فلا توجد العلوم الدقيقة والعلوم الطبيعية من جهة ومن جهة ثانية العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية . ثمة مقاربتان ، أحداهما

علمية بروحها : هي مقاربة العلوم الدقيقة والطبيعية التي تدرس العالم، وتحاول العلوم الانسانية أن تستلهم منها عندما تدرس الانسان بصفته من العالم . أما الثانية ، التي توضحها العلوم الاجتماعية ، فتستعمل ولا ريب تقنيات مستعارة من العلوم الدقيقة والطبيعية ، ولكن العلاقات التي تقيمها على هذا النحو مع هذه الاخيرة هي خارجية وليست داخلية . فالعلوم الاجتماعية تقف من العلوم الدقيقة والطبيعية موقف الزبن ، فيما تطمح العلوم الانسانية إلى موقف التلاميذ .

يتيح ذلك الفرصة لنا لابداء الرأي حول مسألة دقيقة ، افسحت المجال قبلا لاتخاذ مواقف ذات دوي : « الاتجاهات» موضوع الاستقصاء ، هل ينبغي أن تكون اتجاهات علم غربي ومعاصر ، أو هل ينبغي أن تشتمل على جميع الافكار التي ظهرت الى النور في عهود اخرى وبيئات أخرى ؟ من الناحية النظرية ، لانتبين بوضوح المبدأ الذي يوجب الانضمام الى الفريق الأول . ولكن الثاني يثير عقبات منيعة عمليا : فالمعرفة الغربية سهلة المنال على وجهين ، إذ أنها موجودة بشكل مكتوب وبلغات يعرفها معظم الاختصاصيين ؛ فيما يعيش قسم كبير من الاخرى في التقاليد الشفهية وتجب ترجمةالباقي بصورة مسبقة .

تسمح الصيغة التي اقترحناها بتجنب هذا الاحراج . في الواقع ، اقترحنا أن تكون الابحاث الصالحة وحدها اساساً للاستقصاء هي نفسها التي تلبي معياراًآخارجياأيضاً: معيار التقيد بضوابط المعرفة العلمية بصيغتها المقبولة عادة ، ليس من الاختصاصيين في العلوم الاجتماعية والانسانية (مما يعرّض للحلقة المفرغة) فحسب ، بل من الاختصاصيين في العلوم الطبيعية والدقيقة ايضا .

وعلى هذا الاساس يمكن ، على مايبلو ، تحقيق اجماع واسع . ولكننا نتبين حالاً أنه اذا كان معيار المعرفة العلمية متعذر التحديد الاّ بالاحالة على الغرب (مما لا ينكره أي مجتمع على مايبلو) ، فان الابحاث الاجتماعية والانسانية المؤهلة لنشدان ذلك ليست غربية كلها ، بل على العكس . فاللغويون المعاصرون يعترفون بتقدم نحاة الهند بعدة قرون بما يتعلق ببعض المكتشفات الاساسية ؛ ولا ريب في أن ذلك ليس المجال الوحيد الذي ينبغي علينا التسليم فيه بتفوق معرفة الشرق والشرق الاقصى . ففي نسق آخر من الافكار ، يقتنع الاتنولوجيون اليوم بأن مجتمعات ذات مستوى تقني واقتصادي ، وضيع ، وتجهل الكتابة . أتقنت أحيانا اعطاء مؤسساتها السياسية أو الاجتماعية طابعاً واعيا وتأمليا يضفي عليها نبرة علمية .

وإذا انتقلنا من اعتبار النتائج الى اعتبار الموضوع والمنهج ، نلاحظ وجود علاقات بين العلوم الفيزيائية والعلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية ليست كمية هذه المرة ، وتتطلب أن توضع في مكانها بعناية . واضح أن العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية تستغل معاً موضوعا واحداً هو الانسان ، ولكن تشابههما يتوقف عند هذا الحد . ذلك أننا نلاحظ أمرين بما يتعلق بالمنهج : فالعلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية على السواء تحاول تحديد نفسها بالرجوع الى العلوم الدقيقة والطبيعية التي تستأثر بخفايا المنهج العلمي . ولكن العلوم الاجتماعية تقيم علاقات معكوسة مع هذه العلوم الاصولية فقد اقتبست العلوم الانسانية ، من العلوم الدقيقة والطبيعية ، الدرس بضرورة البدء برفض المظاهر ، إذا كان المقصود فهم العالم ؛ فيما تستند العلوم الاجتماعية الى الدرس التناظري القائل بوجوب قبول العالم إذا كان المقصود تغييره .

فاذن يحدث كل شيء كما لو كانت الوحدة الوهمية بين العلوم الاجتماعية والانسانية ، التي تحدوها رغبة واحدة في اختبار نفسها على محك المعرفة العلمية ، لاتصمد أمام الاتصال بالعلوم الدقيقة والطبيعية . وتنشق ، ناجحة فقط بتمثل جوانب متعارضة من منهج هذه العلوم : فالعلوم الاجتماعية ، في درجة مادون التنبؤ . تتراجع نحو صورة دنيا جدا من صور التكنولوجيا (يطبق عليها لهذا السبب بالتأكيد حد حكومة الفنيين الفظ) ؛ وفي درجة ما بعد الشرح ، تميل العلوم الانسانية إلى الضياع في غموض التأملات الفلسفية .

ليس هنا مكان البحث لماذا تسنى للعلوم الدقيقة والطبيعية أن تطبق ، بالنجاح المعروف ، منهجاً ذا وجهين ، فيما لم تستطع كل من العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية الاحتفاظ الا بنصفه ، وتسارع فضلا عن ذلك الى تشويهه . واخيراً ، ليس في هذا التفاوت مايبعث على الدهشة . فلا يوجد ، ولم يوجد قط سوى عالم طبيعي واحد ، بقيت خصائصه واحدة في جميع الأوقات وجميع الامكنة ، فيما استمرت آلاف العوالم البشرية في النشوء والزوال ، مثل انبهار البصر العابر ، هنا وهناك خلال آلاف السنين فأي من هذه العوالم كلها هو العالم الصالح ؟ واذا كانت كلها صالحة (أو ولا واحد منها) ، فأين يقع ، وراءها أو أمامها ، الموضوع الحقيقي للعلوم الاجتماعية والانسانية ؟ إن الاختلاف بينها يعبر عن القضية العنادية التي تقضّ ضجعها (خلافاً للعلوم الدقيقة والطبيعية التي لا يساورها شك حول موضوعها) : إما تفضيل أحد هذه العوالم ليكون لها تأثير فيه ، وإما الارتياب فيها جميعها لصالح جوهر مشترك ينتظر الاكتشاف ، أو لصالح عالم وحيد يأتي ، اذا كان وحيدا حقا ، ليختلط حتما مع عالم العلوم الدقيقة والطبيعية .

لم نحاول في الصفحات السابقة إخفاء هذا الاختلاف ، الذي سيلومنا بعضهم للتشديد عليه . في الواقع ، ليس من مصلحة العلوم الاجتماعية والانسانية ، على مايبدو لنا ، إخفاء مايفرّقها ، بل من صالحها اتباع طرق منفصلة لبعض الوقت . واذاكان تقدم المعرفة يجب أن يبرهن ذات يوم على أن العلوم الاجتماعية والانسانية تستحق أسم علوم ، فان البرهان سيأتي بواسطة التجربة : أي باثبات أن أرض المعرفة العلمية كروية ، وأن العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية اذ تعتقد بابتعادها بعضها عن بعض للوصول الى وضع علم ايجابي ولو بطرق متعارضة ، حتّى دون ادراك ذلك ، ستختلط بالعلوم الدقيقة والطبيعية فلا تتميز منها بعد ذلك .

من الموافق أذن أن تعطي العلاقة الجديدة كلمة « اتجاه » معناها الاغنى والأكمل ؛ وأن تحاول أن تكون تأملا جريئاً في مالا يوجد بعد ، بدلا من أن تكون حصيلة أفسدها الانزعاج من عرض قصور النتائج المكتسبة ؛ وأن تسعى ، لقاء جهد بنّاء يؤدي فيه الخيال دوره ، الى تمييز الارهاصات الكامنة ورسم ملامح التطورات الغامضة ؛ وأن تنكب على سبر السبل الّتي يمكن لعلوم الغد — ربما بفضلها — أن تسلكها اكثر مما تنكب على وصف الحالة الراهنة لعلومنا .

* * *

الفصل السابع عشر

الانقطاعات الثقافية
والتطور الاقتصادي والاجتماعي[1]

— ١ —

مشكلة الإنقطاعات الثقافية
أمام الأتنوغرافيا والتاريخ

ان طرح مشكل الانقطاعات الثقافية على الشعور الغربي انما تم في القرن السادس عشر ، بصورة مفاجئة ودرامية ، مع اكتشاف العالم الجديد . ولكنه اقتصر في ذلك الوقت على قضية عنادية بسيطة الى حد ما : إما أن سكان امريكا الأصليين بشر ، ويجب عليهم أن يندمجوا طوعا أو كرها في الحضارة المسيحية ، وإما أن بالامكان نكران الانسانية عليهم ، وعندئذ ينتمون الى الوضع الحيواني . ومن هنا ، وجب انتظار القرن الثامن عشر لكي يُطرح المشكل بعبارات تاريخية وسوسيولوجية حقا . كما تجب الاشارة ، مهما يكن الحل المقترح ، الى اتفاق

(١) نص الكلمة الملقاة في الطاولة المستديرة حول مقدمات التصنيع الأولى الإجتماعية ، التي نظمها المجلس الدولي للعلوم الإجتماعية في أيلول ١٩٦١ . الإعلام حول العلوم الإجتماعية ، مجلد ٢ — ٢ ، حزيران ١٩٦٣ ، موتون ، لا هاي — باريس ، ص ٧ — ١٥ . أعيد نشره باذن من المجلس الدولي للعلوم الإجتماعية .

المؤلفين على المقدمات الاولى ، أي على امكان مقارنة المجتمعات التي نسميها اليوم بدائية بالحضارة الغربية . أن تأخذ المجتمعات البدائية مكانها ، كما يعتقد كوندورسيه ، في بداية تطور تقدمي وصاعد ، أو تشكل ، كما طاب لديدرو أن يوحي به أحيانا ، قمة لم تعرف البشرية بدءاً منها سوى هبوط مستمر ، أو أن من الضروري أيضا ، حسب فكر روسو الأكثر حداثة وتلونا ، أن نميز بين حالة خطرة مفهومها نظري بحت ، وبين وضع للبشرية ، لاتزال الشعوب المتوحشة توضحه بالمثال في ايامنا هذه ، يمثل نوعاً من التوازن الأمثل بين الانسان والطبيعة ، فليس من هذه التصورات مايضع موضع الشك أن الانقطاعات الثقافية لاتوحد على انها شواهد ظاهرة على تطور تضامني وعلى أنها آثار هذا التطور التضامني .

هذه الرؤية الموحدة لتطور البشرية ، المتصورة أحيانا على أنها تارة تقدم وطوراً تراجع ، أو ايضاً على انها خليط معقد من الصيغتين ، إنما أوغست كونت هو الذي يكشف عن ضعفها . ففي الدرس الثاني والخمسين من **بحث في الفلسفة الوضعية** ، ينتقد كونت ، في الواقع ، اخطار نظرية موحدة عن التطور الاجتماعي والثقافي فيقول بضرورة دراسة التطور على أنه خاصة نوعية للحضارة الغربية ، مع احتمال مطابقة النتائج الحاصلة فيما بعد على تحوّل المجتمعات المختلفة من الخارج . والماركسية تؤيد هذه النوعية للتطورات الخاصة : « كل من يود ارجاع الاقتصاد السياسي لارض النار والاقتصاد السياسي لانجلترا الحالية الى قوانين واحدة إنما يقدم اشد الافكار العامة ابتذالا » (انجلز ضد ديورينغ) . إن الماركسية ، المتفقة مع المذهب الوضعي حول هذه النقطة ، ترى في التطور خاصة جوهرية للحضارة الغربية : « يمكن أن

تستمر الجماعات البدائية القديمة آلاف السنين قبل أن تُحدث التجارة مع العالم الخَارجي في داخلها اختلافات في الثروة تؤدي الى انحلالها» (انجلز ، ضدديورينغ) .

غير أن الفكر الماركسي يأتي بنقطتين لأول مرة ، هما على اهمية اساسية بما يتعلق بالمشكل الذي نبحثه هنا . أولا ، ينسب للحضارات البدائية القديمة مكانة مرموقة في الاكتشافات يتعذر بدونها تصور التطور الغربي الذي يرتد اتساعه . كما كان ممكنا تصوره خلال القرن التاسع عشر ، الى حجوم صغيرة بالقياس الى هذه المكانة المرموقة : « العصور الممعنة في القدم . . . منطلقها الانسان الذي تحرر من النظام الحيواني ، ومحتواها التغلب على صعوبات سوف لايواجه مثلها بشر المستقبل المتحدين » (انجلز ، ضدديو رينغ) . ثانيا وعلى الاخص يعكس ماركس المنظور الذي نتأمل من خلاله عادة سيرورات التصنيع والتطور . فالتصنيع ، في رأيه ، ليس ظاهرة مستقلة ، ولا بد من ادخاله من الخارج في قلب حضارات باقية في السلبية . بل هو ، بالعكس ، وظيفة ، ونتيجة غير مباشرة ، لوضع المجتمعات المسماة « بدائية » او على الاصح للعلاقة التاريخية بين هذه المجتمعات وبين الغرب .

مشكل الماركسية الاساسي هو معرفة لماذا ينتج العمل فائضاً في القيمة وكيف ينتج ذلك وقلّما لوحظ أن جواب ماركس على هذا المشكل يتسم بسمة اتنوغرافية . كانت البشرية البدائية صغيرة الى حد سمح لها بالاقامة فقط في المناطق التي كانت توفر فيها الشروط الطبيعية حصيلة ايجابية لعملها . ومن جهة ثانية ، إن اقامة علاقة بين فائض القيمة والعمل بحيث يضاف الأول دائما الى الثاني انما هي خاصة ذاتية للثقافة — بالمعنى الذي يعطيه الاتنولوجيون لهذه الكلمة .

ولهذين السببين ، احدهما ذي طابع منطقي ، والآخر ذي طابع تاريخي ، يمكن أن نفرض أن كل عمل ينتج بالضرورة في البداية ، فائض قيمة . واستغلال الانسان للانسان يأتي فيما بعد ويظهر واقعيا ، في التاريخ ، بشكل استغلال المستعمرِ للمستعمرَ ، وبعبارة اخرى ، تملّك الاول زيادة فائض القيمة الذي رأينا أن البدائي يتصرف به بلامنازعة : « لنفترض أن أحد هؤلاء الجزيريين يحتاج الى اثنتي عشرة ساعة عمل اسبوعيا ليلبي حاجاته كلها ، فنجد أن الفضل الاول الذي تمنحه الطبيعة له انما هو كثير من اوقات الفراغ . ولكي يستعمله بصورة منتجة لنفسه ، لابد من سلسلة كاملة من التأثيرات التاريخية ، ولكي ينفقه في عمل زائد للغير ، يجب أن يرغم على ذلك بالقوة » (ماركس ، رأس المال ، مجلد ٢) .

ينتج عن ذلك ، أولا ، أن الاستعمار سابق على الرأسمالية تاريخيا ومنطقيا . وأن النظام الرأسمالي ، ثانيا ، يقوم على معاملة شعوب الغرب كما فعل الغرب سابقا بالشعوب الاهلية . فالعلاقة بين الرأسمالي والبروليتاري ، في رأي ماركس ، ليست سوى حالة خاصة للعلاقة بين المستعمرِ والمستعمرَ . ومن هذه الناحية ، نستطيع تأكيد نشأة العلوم الاقتصادية وعلم الاجتماع ، في الفكر الماركسي ، على انها توابع للاتنوغرافيا . وفي رأس المال (الكتاب الاول ، الجزء الثالث ، الفصل ٣١) انما تُصاغ القضية بوضوح تام : يرقى أصل النظام الرأسمالي إلى اكتشاف مناطق امريكا الحاوية على الذهب والفضة ، ثم إلى تحويل الاهالي الى رقيق ، ثم الى غزو الهنود الشرقيين وسلبهم وأخيرا الى تحول افريقيا الى « نوع من مصاد تجاري خاص لصيد السود » . « تلك هي الطرق العجيبة للتراكم البدئي ، التي تحدد فجر العصر

الرأسمالي » . وعقب ذلك تندلع الحرب التجارية (المركانتيلية) . « كان الرق الصريح في العالم الجديد ضروريا بمثابة مرقى ارق الاجراء المقنع في اوروبا » .

وسواء قُبلت المواقف الماركسية او رفضت ، فان هذه الاعتبارات هامة ، لأنها تجدّد الأنتباه الى جانبين من مشكل التطور ، درج المفكرون المعاصرون على اهمالهما .

اولاً ، إن المجتمعات التي نسميها اليوم « متخلفة » ليست كذلك بفعلها الخاص ، وقد نخطىء اذ نتصورها خارج التطور الغربي أو لامبالية به . في الواقع ، إن هذه المجتمعات هي التي يسرّت ، بتدميرها المباشر او غير المباشر بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر ، تطور العالم الغربي . فثمة علاقة تكاملية بينه وبين هذه المجتمعات . لقد جعلها التطور نفسه ومتطلباته الشرهة مثلما يكتشفها هذا التطور اليوم . فليس الأمر اذن أمر الاتصال بين سيرورتين واصلت كل منهما سيرها بصورة منعزلة . ان علاقة الغربة بين المجتمعات المتخلفة وبين الحضارة الآلية تكمن خاصة في أن الحضارة الآلية تعثر فيها على نتاجها الخاص أو ، على الأصح ، عوض الخراب الذي الحقته بهذه المجتمعات لاقامة واقعها الخاص .

ثانيا ، يتعذر تصور العلاقة في المجرد . فلا يمكن التغاضي عن أنها تجلت على نحو واقعي منذ عدة قرون بالعنف والاضطهاد والابادة. ومن هذه الناحية ايضا لايشكل مشكل التطور موضوع تأمل صرف. فتحليل هذا المشكل والحلول المقترحة له ، يجب أن تأخذ بعين الاعتبار شروطا تاريخية وحيدة الاتجاه ومناخاً معنويا ، تشكل كلها ماقد يسمى « الشحنة الحركية » للوضع الاستعماري .

ومن ثمّ ، لايمكن ابداً اعتبار التطوّر ، كما كان يفعل مالينوسكي : « نتيجة تأثير ثقافة أكثر رفعة وأشد فاعلية في ثقافة اكثر بساطة وأشد سلبية » . (ب . مالينوسكي ، دينامية ، تمنّ الثقافة) . فليست « البساطة » و « السلبية » خاصتين ذاتيتين للثقافتين موضوع البحث ، بل نتيجة تأثير التطور فيهما ، في بداياته : انه وضع أوجدته الشراسة والنهب والعنف، التي لولاها ماكانت لتجتمع الشروط التاريخية لهذا التطور نفسه (لو كانت قد اجتمعت على نحو مختلف . لكان وضع الاتصال شيئا آخر يتعذر تصوره) . فلا يوجد « تغير يبدأ من نقطة الصفر » ولا يمكن ان يوجد (ل . مير) ، إلا اذا قبلنا بتثبيت هذه النقطة في لحظة وجودها فعلاً ، أي في عام ١٤٩٢ عشية اكتشاف العالم الجديد . الذي راح ، بدمار هذا العالم الجديد أولا ، ثم عوالم أخرى ، يجمع شروط التطور لصالح الغرب ، ثم يتيح له أن يحدث قبل أن يعود الى فرض نفسه من الخارج على مجتمعات نُهبت مسبقا لكي يتمكن التطور نفسه من النشوء والنمو على أنقاضها .

ماهو صحيح على صعيد التاريخ العام صحيح كذلك على صعيد تاريخ فترة معينة . إن الحضارة الغربية إذ تتصدى لمشكلات التصنيع في البلدان المتخلفة ، تجد فيها اولا الصورة المشوّهة ، وكأنها مجمّدة بفعل القرون ، لضروب الدمار الذي كان لابد لها أن تلحقه في بادىء الامر لكي توجد . وبالطريقة ذاتها ، ولو على صعيد أضيق ، نخطىء اذ نعتقد بحدوث الاتصال في المجرد بين الحضارة الآلية وهؤلاء السكان الذين ظلوا بعيدين عنها تماما . في الواقع ، وقبل حدوث اتصال معلن ، لاحت آثار مسبقة منذ سنوات بعيدة ، وذلك بطريقتين : تارة على صورة دمار ثان عن بعد ؛ وطوراً على صورة تطلع يعادل دماراً ايضاً .

أثار بعضهم في أغلب الأحيان فتلك الامراض التي ادخلها الرجل الابيض فتكا ذريعاً بشعوب لم تكتسب أية مناعة ضدها ، بحيث أصبح غير ضروري أن نذكّر بابادة مجتمعات كاملة بفعل المرض الذي ابتدأ في القرن السادس عشر وما زالت نتائجه المؤسفة ماثلة إلى اليوم . ان جراثيم المرض ، كالحصان الذي انتشر في سهول امريكا الشمالية بصورة اسرع من دخول الحضارة الغربية إليها ، مشوشاً ثقافاتهاالاهلية بصورة استباقية على وجه التقريب ، تنتقل بسرعة مدهشة : « ذلك أن أبعد مناطق الأرض التي يمكن افتراض مجتمعات سليمة فيها ، فتك بها الداء قبل سنوات وأحيانا قبل عشرات السنين من حدوث الاتصال الفعلي .

ويمكن قول الشيء نفسه عن المواد الأولية والتقنيات شرح الفرد ميترو ، في مقال بعنوان « ثورة البلطة » (ديوجين ، ع ٢٥ ، (ديوجين ، ع ٢٥ ، ١٩٥٩) كيف أن اعتماد بلطات الحديد ، الى جانب تسهيل الفعاليات التقنية والاقتصادية وتبسيطها ، يستطيع إحداث دمار حقيقي في الحضارات الاهلية . لقد اضاع شعب اليبريوروفت في شمال استرالية الذين درسهم لوريستون شارب ، مع اعتماد الادوات المعدنية ، مجمل المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والدينية التي كانت مرتبطة بملكية البلطات الحجرية واستعمالها ونقلها . فسبب اعتماد مجموعة ادوات اكثر اتقانا انهيار التنظيم الاجتماعي وتفكك الجماعة. فالحديد اذن ، سواء كان بشكل ادوات بالية أو تالفة ، بل واحيانا بقايا لايمكن وصفها ، ينتقل بواسطة الحروب والزواجات والمبادلات التجارية بصورة اسرع من انتقال الناس والى امكنة لايصل هؤلاء إليها .

وقد تظهر هذه الضروب من الدمار عن بعد في مظهر طموح حقيقي لبعض الجماعات الاهلية . بفعل حضارة لم تكد تمس هذه الجماعات . فقد ذكّر ستانر مؤخرا بمغامرة قديمة جربها اتنولوجيون آخرون أيضا ، في استراليا أو امريكا الجنوبية أو غيرها . واذ علم نحو عام ١٩٣٠ من تقارير رسمية وشبه رسمية بوجود قبائل لازالت متوحشة بصورة تامة في منطقة بعيدة من استراليا ، فقد اكتشف فيها أن ثمة منشآت موقتة لاوربيين أو صينيين متعاقبة في المنطقة منذ خمسين سنة على وجه التقريب ، كانت قد نجحت باحداث فراغ وسط سكان اهليين تاهوا بحثاً عن الادوات المعدنية والتبغ والشاي والسكر والثياب. ولم يكن « المتوحشون » المزعومون سوى آخر أقوام الداخل ، الطامحين الى اقتفاء أثر أمثالهم نحو المنطقة الرائدة المتفككة من قبل اجتماعيا وأخلاقيا . ولكن الاراضي غير المستكشفة كانت قد خلت من كل انسان (١) .

— ٢ —

مصادر مقاومة التطور

الثلاثة

بعد تحديد الأطر التاريخية المشخصة التي كانت الانقطاعات الثقافية تتجلى فيها ، يمكن أن نحاول بمخاطر أقل ، استخلاص الاسباب العميقة لمقاومة التطور .

ولكن يجدر قبل كل شيء تخصيص مكان للحالات ، الاستثنائية

(١) W.E.H. Stauner, « Durmugaw, a Nangiomeri » in Joseph B. Casagraude, ed. ixn the Company of Man, p. 74-75.

مع ذلك ، التي تنجح فيها الثقافة الاهلية بالاحتماء جزئيا في نوع من « مشكاة » ثقافية تهيئها الحضارة الصناعية لها .

أشهر الامثلة هو مثال إيروكوا ولاية نيويورك ، الذين يقدمون منذ اكثر من نصف قرن أفضل الفرق المتخصصة في تركيب الهياكل المعدنية : جسور ، ناطحات سحاب ، الخ ، وتشرح هذه الموهبة من جهة بالتدريب التقليدي على اجتياز السيول والجروف ؛ ولأن هؤلاء الهنود وجدوا على الارجح بديلا عن حملاتهم الحربية القديمة في فعالية ملأى بالأخطار تكسب الشهرة ، وتحقق أجوراً عالية ، إلى جانب كونها فاعلية متقطعة منطوية على شيء من حياة الترحل .

وكان ازدهار الفنون التشكيلية والتخطيطية الغريب على ساحل كندا والاسكا الشمالي – الغربي ، بعد انشاء وكالات تجارة الفراء ، أقل دواماً . لكنه لم يكن أقل اثارة للدهشة . فثمة اوقات فراغ متزايدة متحدة مع ادخال الادوات الحديدية واثراء ملائم للمضاربة ، أثارت خلال خمسين سنة تقريبا انجاها كامنا نحو صراعات النفوذ ، حيث كان يتموم امتلاك المواد الثمينة وعرضها وتدميرها بدور من الدرجة الاولى . والحقيقة في هذه الحالة ، أن الانهيار الديموغرافي ، الناتج عن دخول الأمراض الأوروبية ، كان يعمل موقتا بالاتجاه نفسه ، إذ أن القابا اشرافية عديدة لا وارث لها كانت قد أصبحت بالنسبة الى طبقة من « الاغنياء الجدد » موضوع اشتهاء ووسيلة ارتقاء اجتماعي . ولكننا ، بهذين المثالين والامثلة الاخرى التي كان بالامكان أن نضيفها إليها لانفعل سوى أن نثير الاهتمام .

يبدو ان الاسباب العميقة لمقاومة التطور هي ثلاثة . أولا ، نزعة معظم المجتمعات المسماة بدائية الى تفضيل الوحدة على التطور ؛ ثانيا

احترام القوى الطبيعية احتراما عميقا ؛ واخيرا النفور من الانخراط في سيرورة تاريخية .

(أ) إرادة الوحدة

كثيرا ماتم الاستناد الى الخاصة غير التنافسية عند بعض هذه المجتمعات التي نسميها بدائية في شرح المقاومة التي تبديها ضد التطور والتصنيع. ومع ذلك ، لابد من إبداء تحفظ واحد حول هذه النقطة : قد تكون السلبية واللامبالاة ، اللتان اذهلتا الملاحظين نتيجة جرح نفسي ناجم عن الاتصال ، وليس شرطاً معطى في الأصل . ولكننا لا نملك الالحاح كثيرا على حقيقة ان غياب روح المنافسة المشار إليه لاينتج في اكثر الاحيان عن حالة محرضة من الخارج أو من اشراط سلبي سابق ، بل بالاحرى من تقدم واع ، يطابق تصوراً معينا للعلاقات بين الانسان والعالم ، وبين الناس انفسهم . لأي حد يمكن لمواقف مختلفة جدا عن مواقف العالم الغربي أن تكون راسخة ، كما نرى ذلك على نحو طريف في ملاحظة جرت مؤخرا في غينيا الجديدة لدى غاهوكو – كاما . فقد تعلم هؤلاء لعبة كرة القدم من المبشرين ولكنهم ، عوضا عن البحث عن انتصار أحد الفريقين ، يضاعفون عدد اللعبات حتى يتوازن عدد الخسارات والانتصارات . وتنتهي اللعبة ، لا بفوز أحد الفريقين كما هو الشأن عندنا ، بل حين التأكد من أنه لن يكون هناك خاسر (ريد ، ص ٤٢٩) .

وفي مجتمعات أخرى ، تسجل ملاحظات معكوسة . ولكنها تتنافى ايضا مع روح التنافس الحقيقية : هكذا الالعاب التقليدية بين معسكرين

يمثلان على التوالي الاحياء والاموات . التي يجب أن تنتهي اذن بفوز الاوائل .

إن غاهوكو — كاما هم انفسهم الذين يوزعون ، كما هو الشأن غالبا في غينيا الجديدة ، المسؤوليات السياسية بين شخص الزعيم وشخص الخطيب ، من حيث أن دور هذا الأخير يقوم على اظهار النزاعات بصورة علنية وعدوانية ، فيما يتدخل الزعيم . بالعكس، لتهدئة الوضع واخماده واستخلاص الحلول المتوسطة . ومما يدعو الى الدهشة ، من هذه الناحية ، عدم تصور فكرة تصويت يُعمل به بحسب الاكثرية ، في مجموع المجتمعات المسماة « بدائية » تقريباً ، من حيث أن التماسك الاجتماعي والتفاهم الجيد داخل الجماعة مفضلان على كل تجديد . وبالتالي لاتتخذ في هذه المجتمعات سوى قرارات اجماعية . بل قد يحدث أحيانا ، وذلك أمر ثابت في عدة مناطق من العالم ، أن تسبق المشاورات معارك مصطنعة ، تُنهى في اثنائها الخصومات القديمة . ولا يجري التصويت قبل توصل الجماعة ، التي انتعشت وتجددت ، الى تحقيق الشروط اللازمة للحصول على اجماع ضروري.

(ب) احترام الطبيعة

التصوّر الذي يكوّنه كثير من المجتمعات البدائية عن العلاقة بين الطبيعة والثقافة قد يشرح ايضاً بعض مقاومات التطور . في الواقع يستتبع التطور تفضيل الثقافة على الطبيعة تفضيلا مطلقا ومعترفا به . الأمر الذي لم يُقبل قط تقريباً خارج منطقة الحضارة الصناعية . ولا ريب في أن الانقطاع بين المملكتين معترف به عالمياً، فلا يوجد مجتمع واحد . مهما كان متواضعا ، لايمنح قيمة عالية

لفنون الحضارة ، التي تتميز البشرية باكتشافها واستخدامها ، عن الحيوانية . غير أن مفهوم الطبيعة عند الشعوب المسماة « بدائية » تتسم دائما بطابع مبهم : الطبيعة هي ماقبل ثقافة وهي ايضا ثقافة فرعية ؛ ولكنها بخاصة المجال الذي يصبو الانسان إلى الاتصال فيه مع الأجداد والارواح والآلهة . فاذاً ، يوجد في مفهوم الطبيعة عنصر « فوق طبيعي » ، وهذه « الفوق الطبيعية » تقع بلا جدال فوق الثقافة مثلما تقع الطبيعة نفسها في القسم الاسفل .

فليس مايدعو الى الدهشة ، والحالة هذه ، أن تقترن التقنيات والمواد الصناعية ، في الفكر الاهلي ، بشيء من نقص في القيمة حالما يتعلق الأمر بالاساس ، اي بالعلاقات بين الانسان والعالم فوق الطبيعي. ففي العصور القديمة الاتباعية وغير الاتباعية ، وفي الفولكلور الغربي وفي المجتمعات الاهلية المعاصرة على السواء ، نعثر على امثلة لاتحصى من تحريم المواد الصناعية المحلية ، أو المواد الداخلة حديثا ، بما يتعلق بجميع اعمال الحياة الاحتفالية وفي مختلف أوقات الطقوس . وكما هو الشأن بما يتعلق بتحريم الربا في المسيحية والاسلام ، ينطوي ذلك على مقاومة عميقة لما قد يسمى « استخدام الوسيلة » . التي تكيف المواقف ، فيما وراء الهدف المعلن لهذا التحريم او ذاك .

وبالاسلوب نفسه انما يجدر تفسير النفور من المعاملات العقارية بدلاً من تفسيرها على أنها نتيجة مباشرة للنظام الاقتصادي أو ملكية الارض الجماعية . فاذا كانت مثلاً بعض الجماعات الأهلية البائسة في الولايات المتحدة ، المؤلفة من عشرات الأسر فقط ، تتمرد أمام احتمال نزع ملكيات تقتضي تعويضا يصل الى عدة مئات الاف الدولارات واحياناً الى عدة ملايين ، فذلك ، بشهادة المعنيين ذاتها ،

لأنهم يتصورون حقلا معيناً على أنه « أم » ، يتعذر عليهم تبديله أو الانفصال عنه . واكثر من ذلك ، فقد عُرفت أقوام من جامعي الحبوب البرية (مينوميني منطقة البحيرات الكبرى) يلمّون تماماً بتقنيات جيرانهم الزراعية (الايروكوا والحالة هذه) ، ولكنهم رفضوا استعمالها في انتاج غذائهم الاساسي (الارز البري) ، الصالح جدا للزراعة ، لأنه من المحرّم عليهم « جرح أمهم الارض ». في مثل هذه الحالات ، يتعلق الأمر بافضلية مبدئية للطبيعة على الثقافة ، عرفتها حضارتنا ايضا في الماضي ، وتصعد احيانا الى السطح في فترات الشك والازمات ولكنها، في المجتمعات المسماة « بدائية » تطرح نفسها على أنها منظومة معتقدات وممارسات مكينة جداً .

في الواقع ، هذا هو التقابل نفسه الذي يمنح اساسه النظري لتقسيم العمل بحسب الجنس . ومهما كان ممكنا أن يبدو هذا التقسيم متغيراً عند مقارنة المجتمعات بعضها بالبعض الآخر ، فانه ينطوي على عناصر ثابتة تفسر تفسيراً مختلفا ، وتختلف تطبيقاتها هنا وهناك. مثال ذلك التماثل بين التقابل : طبيعة / ثقافة والتقابل : انثى / ذكر ، الذي يُخصص للنساء بمقتضاه اشكال الفعالية التي يتصورونها على انها من نظام الطبيعة (كالبستنة) أو على أنها تضع الحرفي على اتصال مباشر مع المنتجات أو المواد الطبيعية (صناعة الخزف اليدوية ، النسج الضفر) ، فيما يميل الرجل للاستيلاء على نماذج الفعالية ذاتها عندما يحتاجون الى تدخل الثقافة بشكل أدوات وآلات يصل صنعها الى مستوى معين من التعقيد (مستوى نسبي حسب المجتمعات مع ذلك) .

(ج) رفض التاريخ

في هذا المنظور المزدوج ، نتبين مقدار العبث في طرح مشكل المجتمعات « بدون تاريخ » . ولا تكمن المسألة في معرفة ما إذا كانت المجتمعات البدائية تملك أو لاتملك تاريخا بالمعنى الذي نعطيه لهذه اللفظة . ذلك أن هذه المجتمعات تقع في الزمنية كالمجتمعات الاخرى كلها وعلى النحو ذاته ، ولكنها خلافا لما يحدث بيننا ، تمتنع على التاريخ وتحاول القضاء على كل مامن شأنه أن يشكل في داخلها بداية صيرورة تاريخية . وكما يقول مثل شائع عند لوفيدو افريقيا الجنوبية ، بصورة تنم عن حنين ودلالة: المثل الاعلى هو العودة الى البيت ، إذ لن يعود أحد الى بطن أمه ابداً . . . .

مجتمعاتنا الغربية مكوّنة لتتغير ، وهذا هو مبدأ بنيتها وتنظيمها . أما المجتمعات « البدائية » فتبدو لنا كذلك ، ولا سيما أن اعضاءها تصوروها لكي تدوم . نافذتها على الخارج مصغرة جدا ، ويسيطر عليها مانسميه عندنا « الروح الاقليمية » . يعتبر الاجنبي قذراً وفظا ولو كان جاراً قريباً ؛ ويذهبون احيانا الى حد إنكار صفة الانسان عليه. ولكن نسيج البنية الاجتماعية الداخلية ، بالعكس ، اكثر تراصاً وزخرفتها اغنى مما هو الشأن في الحضارات المعقدة . ولم يترك فيها شيء للصدفة وحياتها الاخلاقية والاجتماعية مشبعة بالمبدأ المزدوج، القائل بضرورة وجود مكان لكل شيء ، ووجوب وجود كل شيء في مكانه . ويشرح هذا المبدأ أيضاً كيف أن المجتمعات ذات المستوى التقني -- الاقتصادي الوضيع تستطيع الاحساس بالرفاهية والكمال،

وكيف أن كلا منها يخال أنه يقدم لاعضائه الحياة الوحيدة الّتي تستحق العيش . وهي بذلك تمدّ هؤلاء الاعضاء بمزيد من السعادة . ولكن ، بما أن هذه السعادة تتوخى الكمال ، فان كل صورة من صورها منفصلة على نحو حتمي عن الاخرى ، ومحددة من الناحية الحقوقية ان لم يكن من الناحية الفعلية دائماً .

* * *

الفصل الثامن عشر

العرق والتاريخ (١)

- ١ -

العرق والثقافة

لعل الحديث عن اسهام الاعراق البشرية في الحضارة العالمية ، في سلسلة من الكراسات الرامية الى مكافحة التعصب العرقي ، ينطوي على مايثير الدهشة فقد يكون من العبث تخصيص كل هذه الموهبة والجهود لاثبات عدم وجود شيء ، في حالة العلم الراهنة ، يسمح بتأكيد التفوق الفكري او الدونية الفكرية لعرق بالنسبة لآخر ، إذا كان ذلك فقط لاعادة القوة خفيةً لمفهوم العرق ، وذلك بالظهور بمظهر من يبرهن على أن الجماعات الاتنية الكبرى التي تؤلف البشرية قدمت ، **بصفتها تلك** ، اسهامات نوعية للتراث المشترك .

وليس ثمة شيء أبعد عن قصدنا من مشروع من هذا النوع لا يفضي إلا الى وضع النظرية العرقية بصورة معكوسة . عندما نحاول تمييز العروق البيولوجية بخصائص سيكولوجية خاصة ، نبتعد كثيراً

---

(١) مجموعة المسألة العرقية أمام العلم المعاصر ، اليونسكو ، باريس ، ١٩٥٢ .
أعيد نشره باذن من اليونسكو . وقد روجع النص وصححت بعض مقاطعه .

عن الحقيقة العلمية ، سواء حددنا هذه الخصائص بطريقة ايجابية أو سلبية . ولا يغيبن عن البال أن غوبينو ، الذي استحق بتاريخه لقب أبي النظريات العرقية ، كان مع ذلك لايتصور « تفاوت الاعراق البشرية » بصورة كمية بل بصورة نوعية : ذلك أن العروق الكبرى التي ساهمت في نظره بتكوين البشرية الحالية ، بدون امكان نعتها بالبدائية – العرق الابيض ، والعرق الاصفر ، والعرق الاسود – لم تكن متفاوتة بالقيمة المطلقة بقدر ماكانت متنوعة بكفاياتها الخاصة . كان يربط عيب فساد النوع بظاهرة التهجين بدلا من ربطها بمركز كل عرق في سلم من القيم مشترك بين الاعراق كلها ؛ فاذن كان هذا العيب معداً للتأثير في البشرية كلها ، المحكوم عليها ، دون تمييز عرقي، بتهجين يزداد تسارعا . ولكن الخطيئة الاصلية للانتروبولوجيا تكمن في الخلط بين المفهوم العرقي البيولوجي بصورة بحتة (على افتراض أن هذا المفهوم ، حتى في هذا المجال المحدود ، يستطيع نشدان الموضوعية ، مما ينكره علم الوراثة المعاصر) وبين النتاجات السوسيولوجية والنفسانية التي خلقتها الثقافات البشرية . وما ان ارتكب غوبينو هذه الخطيئة حتى وجد نفسه سجين الدائرة الجهنمية التي تقود من خطأ فكري لايستبعد حسن النية الى تبرير غير متعمد لجميع محاولات التفرقة والاضطهاد .

ولهذا عندما نتكلم في هذه الدراسة عن اسهام الاعراق البشرية في الحضارة ، لانريد القول ان الاسهامات الثقافية التي قدمتها آسيا أو اوروبا ، افريقيا او امريكا تستمد بعض الاصالة من واقعة أن سكان هذه القارات هم اجمالا من اصول عرقية مختلفة . واذا كانت هذه الاصالة موجودة – وليس الامر مريباً – فانها ترتبط بظروف

جغرافية وتاريخية وسوسيولوجية وليس بكفايات متميزة متعلقة بالتكوّن التشريحي أو الفيزيولوجي للسود او الصفر أو البيض . ولكن بدا لنا ان سلسلة الكراسات المشار إليها ، في نطاق محاولتها الحكم لصالح هذه النظرة السلبية كانت تجازف في الوقت نفسه بابعاد جانب ذي اهمية مماثلة من حياة البشرية الى المرتبة الثانية : وهو أن البشرية لاتتطور في ظل نظام ذي رتابة مطردة ، وانما من خلال صيغ شديدة التنوع من المجتمعات والحضارات ؛ وهذا التنوع الفكري والجمالي والسوسيولوجي لايقترن بأية علاقة سببية بالتنوع الموجود ، على الصعيد البيولوجي ، بين بعض مظاهر التجمعات البشرية التي تتسنى ملاحظتها: بل يوازيه فقط في مجال آخر . ولكنه يتميز منه ، في الوقت نفسه ، بخاصتين هامتين أولا ، يتعين موقعه في نسق آخر من الاتساع ذلك أن الثقافات البشرية أكثر عددا من الاعراق البشرية نظراً لأن تلك تعدّ بالآلاف ، وهذه بالوحدات: فقد تختلف ثقافتان أعدهما بشر ينتمون الى عرق واحد بقدر ماتختلف ، أو اكثر ، ثقافتان تنتميان الى جماعتين متباعدتين عرقيا . ثانيا ، خلافا للتنوع بين الاعراق الذي ينطوي على اهمية رئيسة هي أهمية أصلها التاريخي وتوزعها في المكان ، يطرح التنوع بين الثقافات مشكلات عديدة ، لأنه يمكن التساؤل ما إذا كان يشكل للانسانية حسنة أو سيئة ، وتلك بالطبع مسألة اجمالية تتفرع الى مسائل أخرى عديدة .

اخيراً ، وعلى الأخص ، ينبغي أن نتساءل مما يتألف هذا التنوع ، مع احتمال رؤية الاحكام المسبقة العرقية ، التي ماكادت تستأصل من

مصدرها البيولوجي ، تتشكل ثانية في مجال جديد . فما جدوى أن يتخلى رجل الشارع عن أن ينسب دلالة فكرية أو معنوية لواقعة أنه بجلد أسود أو ابيض . بشعر أماس أو قصير أو جعد ، إذا التزمنا السكوت أمام سؤال آخر ، تثبت التجربة أن هذه الواقعة مرتبطة به ارتباطا مباشراً: اذا كانت القابليات العرقية الغريزية غير موجودة ، فكيف نشرح الانجازات الهائلة المعروفة التي حققتها حضارة الرجل الابيض ، فيما بقيت الشعوب الملونة الى الوراء ، بعضها في منتصف الطريق ، وبعضها يعاني تخلفا يبلغ آلاف السنين أو عشرات آلاف السنين ؟ لايمكن أن ندعي اذن حل مشكل تفاوت الاعراق البشرية بالنفي ، اذا لم نعكف أيضا على مشكل تفاوت — او تنوع — الثقافات البشرية الذي يرتبط بها في ذهن الرأي العام ارتباطا وثيقا من الناحية الواقعية إن لم يكن من الناحية الحقوقية .

— ٢ —

— تنوع الثقافات —

إن فهم مقدار اختلاف هذه الثقافات فيما بينها ، وما اذا كانت هذه الاختلافات تلغي بعضها بعضا ، أو تتناقض ، أو تساعد في تأليف مجموعة متناسقة ، يتطلب اولا محاولة وضع قائمة جرد بها . ولكن الصعوبات انما تبدأ هنا لأنه يجب علينا العلم بأن الثقافات البشرية لاتختلف فيما بينها بطريقة واحدة ولا على صعيد واحد . نحن أولا أمام مجتمعات متجاورة في المكان ، بعضها قريب وبعضها بعيد ، ولكنها اذا اعتبرنا كل شيء ، معاصرة . ثم يجب أن نحسب حساب أشكال الحياة الاجتماعية التي تعاقبت في الزمن والتي حيل بيننا وبين معرفتها بالتجربة المباشرة . كل شخص يمكن أن يتحول إلى اتنوغرافي ويذهب إلى مشاركة المجتمع الذي يعنيه ، غير أنه ، حتى لو أصبح مؤرخا أو عالم آثار ، لايتصل ابدا مع حضارة زائلة اتصالا مباشراً ، بل فقط

من خلال الوثائق المكتوبة أو الآثار التذكارية المجسمة التي يكون هذا المجتمع – أو غيره – قد خلّفها بشأنها . واخيراً لايغيبن عن البال أن المجتمعات المعاصرة التي ظلت تجهل الكتابة ، كتلك التي نسميها « متوحشة » أو « بدائية» جاءت هي ايضا بعد اشكال أخرى ، تتعذر معرفتها عمليا . حتى بصورة غير مباشرة ؛ والجرد الدقيق ملزم بأن يخصص لها عددا من العيون البيضاء يفوق بكثير عدد العيون التي نحس بقدرتنا على تسجيل شيء ما فيها. ثمة مشاهدة اولى تفرض نفسها : إن تنوع الثقافات البشرية ، الواقعي في الحاضر ، والواقعي والحقوقي في الماضي ، اكبر بكثير واغنى بكثير مما نحن مهيأون للعلم به أبداً .

ولكننا ، حتى لو كنا مشبعين بشعور التواضع ومقتنعين بهذا التحديد ، نصادف مشكلات أخرى . مااللذي يجب أن نعنيه بثقافات مختلفة ؟ فبعضها يبدو كذلك . ولكنها عندما تنشأ من جذع مشترك لاتختلف مثلما يختلف مجتمعان لم يقيما علاقات في أي وقت من تطورهما فمثلا تختلف امبراطورية الانكيين القديمة في البيرو وامبراطورية داهومي في افريقيا اكثر مما تختلف انجلترا والولايات المتحدة اليوم ، على الرغم من وجوب معاملة هذين البلدين على أنهما مجتمعين متميزين وبالعكس ، ثمة مجتمعات ، اتصل بعضها ببعض مؤخرا ، تعرض على مايبدو صورة واحدة من الحضارة ، في حين أنها بلغتها بطرق مختلفة لايحق لنا اهمالها . وفي المجتمعات البشرية ، توجد قوى تعمل باتجاهات متعارضة في آن واحد : هذه تميل الى توطيد الاقليميات ، بل الى تأكيدها ؛ وتلك تعمل باتجاه التقارب والتشابه . ودراسة اللغة تقدم امثلة واضحة على مثل هذه الظاهرات : ففيما تميل ألسنة من أصل واحد إلى التميّز بالنسبة لبعضها بعضا (كالروسية والفرنسية والانجليزية) ،

تطوّر ألسنة من اصول مختلفة ، ولكنها محكية في أقاليم متجاورة . بعض الملامح المشتركة : فقد تميزت الروسية مثلا من لغات سلافية أخرى ، من بعض النواحي ، لكي تقترب ، على الأقل ببعض الملامح الصوتية ، من اللغات الفنلندية – الأوغرية والتركية ، المحكية في جوارها الجغرافي المباشر .

عندما ندرس مثل هذه الواقعات – وثمة مجالات اخرى من الحضارة كالمؤسسات الاجتماعية والفن والدين ، تقدم واقعات شبيهة بها – ننتهي الى التساؤل عما اذا كانت المجتمعات البشرية لاتتحدد ، نظرا لعلاقاتها المتبادلة ، بتنوع أمثل لاتستطيع تجاوزه ، كما لاتستطيع بعد ذلك النزول تحته بدون خطر . وهذا الحد الامثل يتغير تبعاً لعدد المجتمعات واهميتها العددية وبعدها الجغرافي ووسائل الاتصال (المادية والفكرية) التي تستخدمها . والواقع أن مشكل الاختلاف لايقتصر على أن يطرح نفسه بصدد الثقافات التي يُنظر اليها في علاقاتها المتبادلة. انه موجود ايضا داخل كل مجتمع ، في جميع الفئات التي تكوّنه : فالشيع والطبقات والاوساط المهنية والطائفية ، الخ ، تطوّر بعض الاختلافات التي يعلق كل انسان أهمية قصوى عليها . يمكن التساؤل عما اذا كان هذا التنويع الداخلي لايميل الى الازدياد عندما يصبح المجتمع ، من نواح أخرى ، اكبر حجما واكثر تجانسا ؛ تلك كانت على الارجح حالة الهند القديم ، بنظام شيعه كما ازدهر عقب إقامة الهيمنة الآرية .

نرى اذن أن مفهوم تنوع الثقافات البشرية لاينبغي تصوره بطريقة سكونية . إن هذا التنوع ليس تنوع مجموعة عينات جامدة أو تنوع

كتالوج (*) لاحياة فيه. لقد أعد الناس ولا ريب ثقافات مختلفة بسبب البعد الجغرافي وخصائص البيئة والجهل بباقي البشرية ؛ على أن ذلك لايصح تماماً الا اذا نشأ كل مجتمع ، أو كل ثقافة ، وتطوّر في عزلة عن المجتمعات الأخرى كلها . ولكن ، ليس الشأن كذلك ابداً ، ماعدا ، ربما ، في أمثلة استثنائية كحالة التاسمانيان (وفي هذه الحالة ايضا ، لفترة محدودة) . فالمجتمعات البشرية ليست وحيدة أبداً ؛ وعندما تبدو اكثر ماتكون انفصالا ، فذلك انما يكون بشكل مجموعات أو فئات أيضا . وهكذا لانبالغ اذا افترضنا أن الثقافات الامريكية الشمالية والجنوبية كانت منفصلة تماماً عن باقي العالم طوال عشرات الآلاف السنين . غير أن هذه المجموعة الكبيرة المنفصلة كانت مؤلفة من مجتمعات كثيرة ، صغيرة وكبيرة ، تتصل فيما بينها اتصالا وثيقا . والى جانب هذه الاختلافات الناشئة عن العزلة ، توجد اختلافات ناتجة عن القرب ، لاتقل أهمية : كالرغبة في المعارضة ، والتميّز والمحافظة على الذات. لقد نشأت أعراف كثيرة لامن ضرورة داخلية أو حادث ملائم ؛ بل من مجرد رغبة بعض المجتمعات في عدم البقاء على الهامش بالنسبة لجماعة مجاورة كانت تخضع لمعايير دقيقة مجالاً فكريا او حيويا ، لم تكن هذه المجتمعات قد فكرت بسن قواعد فيه . وعلى ذلك لايجب أن يدعونا تنوع الثقافات البشرية إلى ملاحظة مجزئة أو مجزّأة . فهو مرتبط بالعلاقات التي توحد الجماعات اكثر مما يتعلق بعزلتها .

(*) Catalogue .

التمحور على وحدة حضارية

يبدو مع ذلك أن تنوع الثقافات قلّما ظهر للناس على ماهو عليه : ظاهرة طبيعية ناتجة عن علاقات مباشرة أو غير مباشرة بين المجتمعات : بل وجدوا فيه نوعا من التشوه في التكوين او من العار ؛ وفي هذه الميادين، لم يقم تقدم المعرفة على تبديد هذا الوهم لصالح نظرة أصح ، بقدر ماقام على قبوله أو العثور على وسيلة الخضوع له .

إن الموقف الأكثر قدما ، الذي يستند ولا ريب الى اسس نفسية متينة ، نظراً لميله الى الظهور ثانية عند كل منا عندما نكون في وضع طارىء ، يكمن في التخلي بلا قيد ولا شرط عن الاشكال الثقافية : الاخلاقية والدينية والاجتماعية والجمالية ، التي هي اكثر بعداً عن الاشكال التي نتماثل معها . « عادات متوحشين » . « ليس هذا من عندنا » ، « لاينبغي السماح بذلك » ، الخ ؛ كلها ردود فعل فظة تعبر عن القشعريرة نفسها والاشمئزاز ذاته أمام اساليب عيش واعتقاد وتفكير غريبة علينا . هكذا كانت العصور القديمة تخلط كل مالم يكن من نوع الثقافة اليونانية (ثم اليونانية — الرومانية) تحت اسم همج (barbare) ؛ ثم استعملت الحضارة الغربية لفظ متوحش (sauvage) بالمعنى نفسه . وعليه يخفي هذان النعتان حكما واحدا : يحتمل ان كلمة barbare ترجع من حيث الاشتقاق اللغوي الى غموض تغريد العصافير وجمجمته اللذين يعارضان القيمة الدالة للغة البشرية . وكلمة sauvage : « من الغابة » ، تذكّر ايضا بنمط حياة حيوانية ، بالمقابلة مع الثقافة البشرية . وفي الحالتين، يرفضون قبول واقعة التنوع الثقافي ؛ ويفضلون أن يلقوا في الطبيعة، خارج الثقافة ، كل مالا يطابق المعيار الذي يعيشون في ظله .

هذه النظرة الساذجة ، ولكنها الراسخة لدى معظم الناس لاتحتاج الى نقاش إذ أن هذه الكراسة ــ وجميع كراسات السلسلة ذاتها ــ تدحضها بحق . ويكفي أن نلاحظ هنا أنها تخفي مفارقة ذات مغزى . فهذا الموقف الفكري ، الذي نلقي باسمه « المتوحشين » (أو جميع الذين اختيروا ليكونوا كذلك) خارج البشرية ، هو بالضبط الموقف الأوضح والاكثر تميزا لهؤلاء المتوحشين انفسهم . في الواقع نعلم أن مفهوم الانسانية ، الذي يضم بدون تمييز عرقي أو حضاري جميع اشكال الجنس البشري ، قد ظهر بصورة متأخرة جدا وانتشر انتشاراً محدوداً. وحيثما يبدو أنه بلغ أوج تطوره ، ليس من المؤكد ــ والتاريخ الحديث يثبت ذلك ــ أنه في منجى من الابهامات والانكفاءات . ولكن هذا المفهوم يبدو غائبا تماما خلال عشرات الآلاف من السنين بالنسبة الى أجزاء واسعة من الجنس البشري . فالبشرية تتوقف عند حدود القبيلة والمجموعة اللغوية واحيانا القرية ، بحيث أن عدداً كبيرا من الشعوب المسماة بدائية تسمي نفسها باسم يعني « الناس ») أو احيانا ــ هل سنقول بمزيد من الرزانة ــ « الصالحين » « الفاضلين » ، « الكاملين ») منطويا هكذا على أن القبائل الأخرى أو الفئات أو القرى لاتشترك بالفضائل البشرية او حتى الطبيعة البشرية . ولكنهم في الأكثر مؤلفون من « اشرار » أو « مجرمين » أو « قرود » او « بيوض قمل » . ويذهب بهم الأمر احيانا إلى حد حرمان الغريب من هذه الدرجة الواقعية الاخيرة بجعلها « شبحاً » أو « خيالا » . وهكذا تتحقق أوضاع غريبة يتولى فيها كل من المحادثين الدور الرئيسي بقسوة . ففي ارخبيل الأنتيل ، وبعد سنوات من اكتشاف امريكا ، حين كان الاسبان يرسلون لجان استقصاء للبحث عما اذا كان الأهالي يملكون أرواحاً ، كان هؤلاء

الاهالي يحاولون تغطيس بعض الاسرى البيض في الماء ليتحققوا بواسطة مراقبة مطولة مما اذا كانت جثثهم عرضة للتفسخ .

هذه النادرة . الغريبة والفاجعة معاً تمثل جيدا مفارقة النسبية الثقافية (التي سنعثر عليها ايضا باشكال أخرى) : اننا كلما ادعينا اقامة تمييز بين الثقافات والاعراف انما نتماثل على نحو اكمل مع تلك التي نحاول نكرانها . فعندما ننكر الانسانية على اولئك الذين يبدون اكثر ممثليها « توحشا » أو « همجية » لانفعل شيئاً سوى استعارة أحد مواقفها النموذجية . الهمجي هو اولا ، الانسان الذي يعتقد بالهمجية (١) .

ولا ريب في أن المذاهب الفلسفية والدينية الكبرى — سواء كانت البوذية او المسيحية أو الاسلام او المذاهب الرواقية والكانتية والماركسية قاومت بصورة مستمرة هذا الضلال غير أن مجرد الاعلان عن المساواة الطبيعية بين جميع الناس وعن الاخوّة التي يجب أن توحدهم بدون تمييز في العرق او الثقافة . ينطوي على شيء مما يخدع الفكر لأنه يهمل تنوعاً فعليا يفرض نفسه على الملاحظة ولا يكفي ان يقال عنه إنه لايؤثر في جوهر المشكل حتى يكون مباحا لنا من الناحية النظرية والعملية ان نتصرف كما لو لم يكن موجوداً . ولهذا فان مقدمة تصريح اليونسكو الثاني حول مسألة الاعراق تلاحظ بذكاء أن مايقنع رجل الشارع بوجود الاعراق هو « البداهة المباشرة لحواسه عندما يلمح في آن واحد افريقيا واوروبيا وآسيويا وهنديا امريكيا » .

إن إعلانات حقوق الانسان الكبرى ذاتها تنطوي على هذه القوة. وهذا الضعف إذ تذكر مثلا أعلى ينسى في اكثر الاحيان حقيقة أن

---

(١) انظر مناقشة ريمون ارون الشيقة التي تناولت هذا المقطع : « مفارقة الذات والآخر » في مبادلات وتواصلات ، مجلد ٢ ، ص ٩٤٣ — ٩٥٢ .

الانسان لايحقق طبيعته في انسانية مجردة ، بل في ثقافات تقليدية تبقى اكثر تغيراتها ثورية ذيولا كامنة ، وتشرح ذاتها بمقتض وضع محدد تماماً في الزمان وفي المكان . إن الانسان الحديث ، وقد توزّع بين الغواية المزدوجة بادانة تجارب تصدمه انفعاليا ، وانكار اختلافات لايفهمها فكريا ، كرس نفسه الى مئة تأمل فلسفي وسوسيولوجي لكي يقيم تسويات باطلة بين هذين القطبين المتناقضيّن ولكي يعرض تنوع الثقافات ساعيا في الوقت نفسه الى حذف مايحفظه له هذا التنوع من الفضيحة والازعاج .

غير أن هذه التأملات . مهما كانت مختلفة ، واحيانا غريبة ترجع في الواقع الى حصيلة واحدة ، يعتبر مصطلح نشوئية مزيفة أصلح المصطلحات لوصفها دون شك . فمم تتألف ؟ إن المسألة على وجه الدقة هي محاولة ترمي لحذف تنوع الثقافات مع التظاهر في الوقت نفسه بالاعتراف به تماماً . ذلك أننا لو عالجنا مختلف الحالات التي توجد فيها المجتمعات الانسانية ، القديمة والبعيدة على السواء ، على أنها أطوار أو مراحل تطور وحيد عليه ، وهو ينطلق من نقطة واحدة ، أن يعمل على توجيهها نحو هدف واحد . لرأينا جيداً أن التنوع يصبح ظاهراً فحسب . وتصبح البشرية واحدة ومماثلة لنفسها ؛ وانما لايمكن أن يتحقق هذا التماثل وهذه الوحدة الا بصورة تدريجية . وتنوع الثقافات يمثل لحظات سيرورة تخفي واقعا أعمق أو تؤخر ظهوره .

قد يبدو هذا التحديد مختصراً عندما تكون ماثلة أمام ذهن المرء فتوحات الداروينية الهائلة . ولكن الداروينية ليست موضع خلاف ، لأن النشوئية البيولوجية والنشوئية الكاذبة اللتين في متناول نظرنا مذهبان مختلفان . نشأ المذهب الاول بمثابة فرضية عمل واسعة ، قائمة

على ملاحظات تُرك أقلها للتفسير . ولهذا فان مختلف النماذج التي تشكل نسب الحصان يمكن تصنيفها في سلسلة نشوئية واحدة لسببين : السبب الاول هو لزوم وجود حصان لتوليد حصان ؛ والثاني هو وجوب احتواء طبقات ارضية متراكبة . وبالتالي متدرجة في القدم من الناحية التاريخية ، على هياكل عظمية تتغير بصورة تدريجية من الشكل الاحدث الى الشكل الاقدم . وهكذا يحتمل جدا أن **الفرس المتحجر** هو الجد الحقيقي **للحصان الداجن** . وتنطبق المحاكمة عينها دون شك على الجنس البشري وعلى أعراقه . ولكننا عندما ننتقل من الواقعات البيولوجية الى واقعات الثقافة تتعقد الامور تعقيدا غريبا . يمكن العثور على اشياء مادية في الارض ، ومشاهدة أن شكل صنع نموذج معين من الاشياء ، أو تقنية صنعه ، تتغير تدريجيا حسب عمق الطبقات الجيولوجية . ومع ذلك لا تلد البلطة بصورة مادية بلطة أخرى على النحو الذي يلد فيه الحيوان . والقول في هذه الحالة الاخيرة بتطور بلطة بدءاً من بلطة أخرى يشكل اذن صيغة مجازية وتقريبية مجردة من الدقة العلمية التي تتعلق بالتعبير المشابه المطبق على الظاهرات البيولوجية . فما يصح في الاشياء المادية التي تأيد وجودها المادي في الأرض ، بما يتعلق بعهود يمكن تحديدها ، هو اصح ايضا بما يتعلق بالمؤسسات والمعتقدات والاذواق التي نجهل ماضيها عادة . إن مفهوم التطور البيولوجي يطابق فرضية تنطوي على أعلى معادلات الاحتمال التي قد تصادف في مجال العلوم الطبيعية ؛ فيما لايحمل مفهوم التطور الاجتماعي أو الثقافي ، في الأكثر ، سوى طريقة مغرية في عرض الواقعات ، ولكنها ملائمة بطريقة خطرة .

أضف أن هذا الاختلاف ، المهمل في الاغاب ، بين النشوئية

الحقيقية والنشوئية الزائفة يُشرح بتاريخ ظهور كل منهما . ومن المؤكد أن النشوئية السوسيولوجية لابد لها من أن تكون قد تلقت دفعاً قويا من النشوئية البيولوجية ؛ ولكنها سابقة عليها في الزمن . ومن غير أن نعود الى التصورات القديمة التي استأنفها باسكال ، والتي تشبّه البشرية بكائن حي يمرّ بمراحل الطفولة والمراهقة والرشد المتعاقبة ، فان في القرن الثامن عشر انما يشهد المرء ازدهار التخطيطيات الاساسية التي يشكل كل منها فيما بعد موضوع معالجة : « حلزونيات فيكو » و « عصوره الثلاثة » التي تعلن « الحالات الثلاث » لكونت و « دَرَج » كوندورسيه . وقد أعدّ مؤسسا النشوئية الاجتماعية ، سبنسر وتايلر ، مذهبهما قبل كتاب **أصل الأنواع** أو بدون قراءته.إن النشوئية الاجتماعية السابقة على النشوئية البيولوجية المتصفة بأنها نظرية علمية، ليست في معظم الاحيان سوى تمويه علمي مزيف لمشكل فلسفي قديم ليس من المؤكد اطلاقا أن في وسع الملاحظة والاستقراء تقديم مفتاحه ذات يوم .

— ٤ —

ثقافات قديمة وثقافات بدائية

قلنا إن كل مجتمع يستطيع ، من وجهة نظره الخاصة ، توزيع الثقافات الى ثلاث فئات : الثقافات المعاصرة ، ولكن في مكان آخر من الكرة ؛ والثقافات التي ظهرت في المكان نفسه وانما سبقته زمنيا ؛ وأخيرا الثقافات التي تقدمت عليه زمنيا ووجدت في غير مكان وجوده.

ورأينا أن هذه المجموعات الثلاث يمكن التعرف عليها بصورة متفاوته . ففي حالة المجموعة الاخيرة ، وعندما نكون أمام ثقافات تجهل الكتابة وفن العمارة وذات تقنيات بدائية (كما هو الشأن بالنسبة

لنصف الارض المعمورة وبنسبة ٩٠ – ٩٩٪ . حسب المناطق ، في المدة الزمنية المنصرمة منذ بداية الحضارة) ، يمكن القول اننا لانستطيع أن نلمّ بشيء منها ، وإن كل مانحاول تصوره بصددها يؤول إلى فرضيات اعتباطية .

وبالمقابل ، يستهوينا جدا أن نحاول إقامة علاقات بين ثقافات المجموعة الأولى ، تعادل نسقا من التعاقب في الزمان . كيف لاتتذكر بعض المجتمعات المعاصرة ، التي تجهل الكهرباء والآلة البخارية ، بالمرحلة المقابلة في تطور الحضارة الغربية ؟ وكيف لانقارن القبائل الاهلية التي تجهل الكتابة والعدانة ، ولكنها ترسم صوراً على الجدران الصخرية وتصنع ادوات حجرية ، بالاشكال القديمة لهذه الحضارة نفسها ، التي تؤيد التماثل آثارُها الموجودة في مغاور فرنساواسبانيا؟ هنا على وجه الخصوص انما انطلقت النشوئية المزيفة . ومع ذلك فان هذه اللعبة المغرية التي نستسلم لها كلما سنحت الفرصة لنا ، استسلاما لايقاوم على وجه التقريب ، (ألا يطيب للسائح الغربي أن يعثر على « العصر الوسيط » في الشرق و « عصر لويس السادس عشر » في بكين ماقبل الحرب العالمية الأولى ، و « العصر الحجري » بين أهالي استراليا أو غينيا الجديدة ؟) في منتهى الضرر . نحن لانعرف من الحضارات الزائلة سوى بعض الجوانب ، وهي قليلة جدا عندما تكون الحضارة المعنية اكثر قدما ، إذ أن الجوانب المعروفة هي تلك التي استطاعت أن تنجو من عوائد الزمن . والطريقة اذن تكمن في اعتبار الجزء مكان الكل واستنتاج تماثل **جميع** جوانب حضارتين بسبب تماثل **بعض** جوانبهما (هذه راهنة وتلك زائلة) . وعليه لايصعب الدفاع عن هذه

الطريقة في المحاكمة منطقيا فحسب ، بل كذبتها الواقعات في كثير من الحالات ايضا .

فالى عهد حديث نسبيا ، كان التاسمانيان والباتاغون يملكون أدوات من الحجر المصقول ، وما زالت قبائل استرالية وامريكية تصنع بعض هذه الادوات . غير أن دراسة هذه الادوات تساعدنا قليلاجدا في فهم استعمال ادوات العصر الحجري القديم . فكيف كانوا يستخدمون هذه الاسلحة من « القبضات » الصوانية الشهيرة التي كان لابد ، مع ذلك ، لاستخدامها أن يكون من الدقة بحيث أن اشكال صنعها وتقنياته لم تتغير طوال مئة الف سنة أو مئتي ألف ، وعلى مساحة ممتدة من انجلترا إلى افريقيا الجنوبية . ومن فرنسا الى الصين ؟ ولأي شيء كانت تستخدم القطع المكتشفة في مدينة لوفالوا بيرو الفرنسية ، المثلثة والمسطحة ، الموجودة بالمئات في الطبقات المعدنية ، والتي لم تتوصل أية فرضية لتحليلها ؟ وماذا كانت « عصي القيادة » المزعومة ، المصنوعة من قرون الرنّات ؟ وما الذي كانته تكنولوجيا الثقافات التاردينوازية التي خلفت وراءها عدداً لايصدق من قطع الحجر المصقول ، ذات اشكال هندسية في منتهى التنوع ، فيما لم تترك سوى عدد قليل جدا من الادوات على صعيد اليد البشرية ؟ تبين جميع هذه الشكوك وجود تشابه بين مجتمعات العصر الحجري القديم وبعض المجتمعات الأهليةالمعاصرة : استخدام مجموعة ادوات من الحجر المصقول . ولكن حتّى على صعيد التكنولوجيا ، يصعب المضي أبعد من ذلك : كان استعمال مادة البناء ونماذج الادوات ، وما خصصت له ، مختلفة . وقلما يميدنا بعضها شيئا عن بعضها الآخر بهذا الشأن . فكيف تستطيع اذن أن تخبرنا عن اللغة والمؤسسات الاجتماعية والمعتقدات الدينية ؟

أحد أكثر التفسيرات شيوعاً بين تلك التي تلهمها النشوئية الثقافية، يعالج الرسوم الصخرية التي تركتها لنا مجتمعات العصر الحجري القديم المتوسط على أنها رسوم سحرية مرتبطة بطقوس صيد. وسير المحاكمة هو التالي: تملك الشعوب البدائية الحالية طقوس صيد، تبدو لنا غالبا مجردة من قيمة منفعية؛ وتبدو لنا الرسوم الصخرية ماقبل التاريخية، بعددها وبوضعها في قعر المغاور، بدون قيمة منفعية؛ وكان اصحابها صيادين: فاذاً كانت تستخدم بمثابة طقوس صيد. يكفي ذكر هذه البرهنة الضمنية لتقدير عدم منطقيتها. يضاف الى ذلك أنها انما راجت بين غير الاختصاصيين، لأن الاتنوغرافيين العارفين بهذه الشعوب البدائية، التي أخضعتها بالمذة كبيرة وحشية تدعي العالم ولا تحترم الثقافات البشرية الى جميع ضروب الاعمال، متفقون على القول بعدم وجود شيء في الواقعات الملاحظة من شأنه أن يسمح بوضع فرضية عن الوثائق موضوع البحث. وبما أننا نتحدث هنا عن الرسوم الصخرية، سنلفت الانتباه الى أن الفنون البدائية، باستثناء الرسوم الصخرية الافريقية الجنوبية (التي يعتبرها بعضهم بمثابة أعمال أهال حديثين)، بعيدة عن الفن المجدلي والاورينياسي بُعدها عن الفن الاوروبي المعاصر. لأن هذه الفنون تتميز بدرجة عالية من النمنمة تذهب إلى أقصى التشوّهات، فيما يعرض الفن ماقبل التاريخي واقعية آسرة. وقد يستهوينا أن نرى في هذه السمة الاخيرة أصل الفن الاوروبي؛ ولكن قد يكون ذلك غير صحيح، إذ أن العصر الحجري القديم، جاءت بعده أشكال أخرى على الإقليم نفسه لاتتسم بالطابع عينه، وأن استمرار الموقع الجغرافي لايُغير شيئا من حقيقة تعاقب شعوب مختلفة على الأرض نفسها، تجهل او لاتهتم باعمال سابقيها، وتحمل كل منها معتقدات وتقنيات وأساليب متعارضة.

إن حالة حضارات أمريكا قبل الكولومبية ، عشية الاكتشاف تذكّر بمرحلة العصر الحجري المصقول الاوروبي ولكن هذه المماثلة ليست أكثر صموداً أمام الفحص ففي أوروبا يسير تدجين الحيوانات والزراعة جنباً إلى جنب ، فيما يترافق تطوير الزراعة في امريكا بجهل تدجين الحيوانات جهلا تاماً تقريبا (أو على الاقل بتحديده للحد الاقصى) وفي امريكا ، تدوم مجموعة الادوات الحجرية في اقتصاد زراعي يقترن في أوروبا ببداية العدانة .

لايجدي إكثار الامثلة . لأن المحاولات الجارية بهدف معرفة غنى الثقافات البشرية واصالتها وبهدف ردها الى حالة نسخ من الحضارة الغربية ، متصفة بالتخلف المختلف الدرجات ، تصطدم بصعوبة أكثر عمقا : إن كل المجتمعات البشرية ، إجمالا ، (باستثناء أمريكا التي سنعود إليها) تجرّ وراءها ماضيا من حجم واحد تقريبا . فلكي نعالج بعض المجتمعات على أنها « مراحل » من تطور بعض المجتمعات الاخرى ، يجب التسليم عندئذ بحدوث شيء ما لهذه الاخيرة وعدم حدوث شيء بالنسبة لتلك ، أو شيء قليل جدا . وفي الواقع ، نتكلم بسرور عن « شعوب بلا تاريخ » (لنقول احيانا إنها أسعد الشعوب) . رتعني هذه الصيغة الايجازية فقط أن تاريخ هذه الشعوب مجهول وسيبقى مجهولا ، ولا تعني أنه غير موجود . فخلال عشرات بل مئات آلاف السنين ، وجد بشر ، هناك ايضا ، أحبوا وكرهوا وتأملوا وابتكروا وكافحوا . وفي الحقيقة لاتوجد شعوب اطفال فجميعها راشدة حتى تلك التي لم تكتب مذكرات طفولتها ومراهقتها .

يمكن بالتأكيد القول إن المجتمعات البشرية استعملت بصورة متفاوتة زمنا ماضيا ربما كان زمنا ضائعا بالنسبة الى بعضها ؛ وإن بعضها

كان يعجل في أعماله وبعضها الآخر كان يعبث على طول الطريق
وننتهي هكذا الى التمييز بين نوعين من التاريخ : تاريخ تقدمي ،
اكتسابي ، يكدس الاكتشافات والابتكارات لبناء حضارات كبيرة ،
وتاريخ ربما فعّال كالأول ويستخدم المقدار نفسه من المواهب ، ولكنه
يفتقر الى الموهبة التأليفية التي هي وقف على الاول . فكل تجديد ، بدلا
من أن ينضاف الى التجديدات السابقة والمتجهة في الاتجاه نفسه ، ينحل
فيها في نوع من المدّ المتموّج الذي لايتوصل أبداً الى الابتعاد باستمرار
عن الاتجاه البدئي .

يبدو لنا هذا التصور اكثر مرونة وتلونا من الآراء التبسيطية التي
انصفناها في الفقرات السابقة . وفي وسعنا أن نحفظ له مكانا في محاولة
تفسير تنوع الثقافات وذلك بدون إلحاق الضرر بأي منها . ولكن يجب
بحث عدة مسائل قبل ذلك .

— ٥ —

فكرة التقدم

يجب اولا أن ندرس الثقافات المنتمية الى المجموعة الثانية التي
ميزناها . أي تلك الثقافات التي سبقت الثقافة — أيا كانت — التي ننظر
من وجهة نظرها الى هذه الثقافات ، سبقا تاريخيا . إن وضعها أشد
تعقيدا مما هو الشأن في الحالات المبحوثة سابقا . ذلك أن فرضية التطور
التي تبدو في منتهى الغموض والهشاشة عندما نستخدمها في ترتيب
المجتمعات المعاصرة النائية في المكان ، لاتقبل النزاع هنا الا بصعوبة ،
وحتى أنها تبدو مؤيدة بالوقائع مباشرة . نحن نعلم ، باتفاق شهادة
علم الآثار وما قبل التاريخ وعلم الإحاثة ، أن أوروبا الحالية كانت
تسكنها اولا اجناس مختلفة من نوع homo (انسان) ، كانت

تستعمل أدوات من الصوان ، منحوتة بشكل بدائي ؛ وأن هذه الثقافات الاولى تلتها أخرى ، يدقّ فيها نحت الحجر ثم يترافق بالصقل وشغل العظم والعاج ؛ وأن صناعة الخزف والحياكة والزراعة وتربية المواشي تظهر بعد ذلك مقرونة تدريجيا بالعدانة التي نستطيع أيضا تمييز مراحلها. إن هذه الاشكال المتعاقبة تنتظم إذن في اتجاه تطور وتقدم ؛ فبعض هذه الاشكال عليا وبعضها الآخر دنيا . ولكن اذا صح ذلك كله فكيف لاتؤثر هذه التمييزات حتما في طريقة معالجة بعض الاشكال المعاصرة ، بل تكشف عن فروق مماثلة فيما بينها ؟ إن نتائجنا السابقة تتعرض اذن الى أن توضع موضع شك بسبب هذه الطريقة الجديدة الملتوية .

إن الانجازات التي حققتها البشرية منذ أصولها لعلى قدر كبير من الوضوح والجلاء بحيث أن كل محاولة لمناقشتها تؤول الى تمرين بلاغي. ومع ذلك ليس ترتيبها في سلسلة منتظمة ومستمرة بالسهولة التي يظنها بعضهم . كان العلماء ، قبل خمسين سنة ، يستعملون في تصورها مخططات في منتهى البساطة : عصر الحجر المنحوت ، عصر الحجر المصقول ، عصور النحاس والبرونز والحديد . وهذا ملائم جدا . ونحن نظن اليوم أن صقل الحجر ونحته وجدا أحيانا جنبا الى جنب ؛ وعندما تحجب التقنية الثانية الأولى تماما فان ذلك لا يكون نتيجة تقدم تقني منبثق تلقائيا من المرحلة السابقة بل محاولة لتقليد — بالحجر — الاسلحة والادوات المعدنية التي وجدت في حوزة حضارات اكثر تقدما بلا ريب ولكنها معاصرة لمقلديها . وبالعكس فان الخزافة التي كان الظن يتجه الى تضامنها مع عصر الحجر المصقول ، تقترن بنحت الحجر في بعض مناطق شمال اوروبا .

ولكي لانتفحص سوى عصر الحجر المنحوت ، المسمى العصر الحجري القديم ، كان الظن يتجه قبل بضع سنوات ، إلى أن مختلف أشكال هذه التقنية — التي تميز على التوالي الصناعات « ذات النواة » والصناعات « ذات الشظايا » والصناعات « ذات الشفرات » — كانت تطابق تقدماً تاريخيا في ثلاث مراحل سميت عصر الحجر القديم الادنى وعصر الحجر القديم الاوسط وعصر الحجر القديم الأعلى . ومن المسلم به اليوم أن هذه الاشكال الثلاثة قد تعايشت ، مشكّلة ، لا مراحل تقدم وحيد الاتجاه . بل مظاهر أو كما يقال « هيئات » واقع غير سكوني بالتأكيد وانما خاضع لتغيرات وتحولات معقدة جدا . في الواقع : إن الليفالوازي المذكور آنفا ، والذي يقع ازدهاره بين الالف ٢٥٠ والالف ٧٠ قبل العصر الميلادي ، يبلغ اتقانا في تقنية النحت ما كان من المفروض أن يوجد الا في نهاية عصر الحجر المصقول ، أي بعد ٢٤٥ — ٦٥٠ ألف سنة ، ويشق علينا تقليده اليوم .

كل ماهو صحيح بما يتعلق بالثقافات صحيح ايضا على صعيد الاعراق ، دون امكان إقامة (بسبب اختلاف الحجوم) علاقة متبادلة بين السيرورتين : في اوروبا ، لم يسبق الانسان النياندرتالي أقدم اشكال الانسان العالم (Homo sapiens) ؛ بل كانت هذه الاشكال معاصرة له وربما متقدمة عليه . ولا يستبعد أن تكون نماذج البشريات الاكثر تنوعا قد وجدت معاً في الزمان : « اقزام » افريقيا الجنوبية « عمالقة » الصين واندونيسيا ؛ وحتى في المكان ، في بعض مناطق افريقيا .

مرة أخرى ، لايرمي ذلك كله الى انكار واقع تقدم البشرية ، ولكنه يدعونا الى تصوره بمزيد من الاحتراس . يميل تطور المعارف

الاثرية وما قبل التاريخية الى **عرض أشكال حضارية في المكان** ، كنا ميالين لتصورها **متدرجة في الزمان** . وهذا يعني أمرين : اولا إن « التقدم » (اذا كان هذا اللفظ مايزال ملائما للدلالة على واقع يختلف جدا عن الواقع الذي كان يطبق عليه في بادىء الأمر) ليس محتما ولا مستمراً ؛ بل ينشأ على طفرات او قفزات أو ، كما يقول البيولوجيون ، تبدلات مفاجئة . وهذه الطفرات والقفزات لاتكمن في الابتعاد دائما في الاتجاه ذاته ، بل تترافق بتغييرات في الاتجاه ، تقريبا بطريقة فرس الشطرنج ، التي تملك التصرف بعدة نقلات وانما ليس في اتجاه واحد ابداً . فالبشرية السائرة في طريق التقدم لاتشبه شخصا يرتقي درجا ، مضيفا بكل حركة من حركاته درجة جديدة الى الدرجات التي صعدها ؛ بل تذكّر بالاحرى باللاعب الذي يتوزع حظه على عدة قطع من النرد ، والذي يراها ، في كل مرة يلقيها ، تتبعثر على البساط جالبة إليه حسابات مختلفة . فما نربحه على صعيد، نحن معرضون دائما لخسارته على صعيد آخر ، وانما بين الحين والآخر فقط يكون التاريخ تراكميا ، أعني أن الحسابات تضاف إلى بعضها بعضا لتؤلف تركيبا ملائما .

أن لايكون هذا التاريخ التراكمي وقفا على حضارة أو عهد من عهود التاريخ ، فذلك مايظهره مثال امريكا بصورة مقنعة . فهذه القارة الشاسعة تشهد مجيء الانسان ، بفئات صغيرة من الرّحّل بالتأكيد، عابرة مضيق بهرينغ مستفيدة من جليد العهود الجليدية الاخيرة ، في تاريخ تحدده المعارف الاثرية الحالية موقتا حوالي الالف العشرين . ففي هذه الحقبة ، ينجح هؤلاء الناس في عرض تاريخ تراكمي من اكثر العروض اثارة للاعجاب في العالم : فقد كشفوا كليا مورد

بيئة طبيعية جديدة ، ودجنوا فيها (الى جانب بعض الاجناس الحيوانية) اكثر الاجناس النباتية تنوعا لطعامهم وادويتهم وسمومهم ونمّوا — واقعة لامثيل لها — مواد سامة كالمانيهوث الذي يؤدي دوراً اساسيا في الغذاء ، وغيرها من المواد المنشطة او المخدرة ؛ وجمعوا بعض السموم أو المخدرات تبعا للاجناس الحيوانية التي يمارس عليها كل من هذه المواد تأثيرا فعّالا في أوقات معينة ؛ وطوروا أخيرا بعض الصناعات كالنسيج والخزفيات ، وشغل المعادن الثمينة ، الى أعلى درجات الاتقان. ولتقويم هذا العمل الهائل ، يكفي تقدير مساهمة امريكا في حضارات العالم القديم اولا ، البطاطا والكاوتشوك والتبغ والكوكا (اساس التخدير الحديث) التي تشكل ، بطرق متنوعة بالتأكيد أربعة اعمدة من أعمدة الثقافة الغربية ، والذرة الصفراء والفول السوداني اللذين كان لابد لهما من احداث ثورة في الاقتصاد الافريقي ، ربما قبل تعميمهما في نظام اوروبا الغذائي ، ثم الكاكاو والفانيليا والبندورة والاناناس والفايفلة ، وانواع عديدة من الفاصولياء والاقطان والقرعيات. وأخيرا ، عرف المايا الصفر ، أساس الحساب وأساس الرياضيات الحديثة بصورة غير مباشرة ، واستعملوه قبل خمسمائة سنة على الأقل من اكتشافه على يد العلماء الهنود الذين أخذته اوروبا منهم بواسطة العرب . وربما لهذا السبب كان تقويمهم ، اذا نظرنا اليه في عصر واحد ، أدق من تقويم عهد العالم القديم . ومسألة معرفة ما اذا كان نظام الانكا السياسي اشتراكيا او استبداديا أراق الى الآن مداداً كثيراً. لقد كان على أية حال ينتمي الى احدث الصيغ ومتقدما عدة قرون على الظاهرات الاوروبية المنتمية الى النموذج ذاته . وتجديد

الاهتمام مؤخرا بالسم النباتي المسمى الكورار يذكّر ، اذا دعت الحاجة ، بأن المعارف العلمية لسكان امريكا الاصليين ، التي تنطبق على عدد من المواد النباتية غير المستعملة في باقي العالم ، تستطيع ايضا تقديم اسهامات عظيمة لهذا العالم .

– ٦ –

تاريخ ساكن وتاريخ تراكمي

مناقشة المثال الامريكي السابق تدعونا الى امعان التفكير في الاختلاف بين « تاريخ ساكن » و « تاريخ تراكمي » . وإذا كنا منحنا امريكا امتياز التاريخ التراكمي ، أليس ذلك في الواقع لاننا : لا اكثر نعترف لها بابوة عدد معين من الاسهامات التي اقتبسناها منها ، أو التي تشبه اسهاماتنا ؟ ولكن ماذا يكون موقفنا أمام حضارة تمسكت بتطوير بعض القيم الخاصة ، التي لايمكن لاي منها ان تثير اهتمام حضارة الملاحظ ؟ أفلا يكون هذا الأخير ميالا لنعت هذه الحضارة بالسكون ؟ وبعبارات أخرى ، هل يتعلق التمييز بين شكلي التاريخ منوط بالطبيعة الذاتية للثقافات التي نطبقه عليها ، أو ألا ينجم عن منظور التمحور على وحدة حضارية الذي ننظر من خلاله دائماً لكي نقوّم ثقافة مختلفة عن ثقافتنا ؟ قد نقصد هكذا بالثقافة التراكمية كل ثقافة تتطور في اتجاه شبيه بثقافتنا ، أي الثقافة التي ينطوي تطورها على دلالة في نظرنا ، في حين أن الثقافات الأخرى تبدو لنا ساكنة ، لا لأنها كذلك بالضرورة ، بل لأن خط تطورها لايعني لنا شيئاً ، ولا يمكن تقديره بعبارات منظومة الاحالات التي نستخدمها .

أن يكون الشأن على هذه الصورة فذلك ينتج عن فحص الشروط – ولو بصورة مختصرة – التي نطبق فيها التمييز بين التاريخين ، لا لبيان خصائص المجتمعات المختلفة عن مجتمعنا ، بل داخل هذا المجتمع بالذات . وهذا التطبيق اكثر تواتراً مما يظن بعضهم . فالاشخاص المسنون يعتبرون عادة التاريخ الجاري خلال شيخوختهم ساكنا ، بالمقابلة مع التاريخ التراكمي الذي شهدته سنوات شبابهم . الفترة التي تدنى نشاطهم فيها ، او التي اصبحوا لايؤدّون فيها أي دور . تفقد معناها : فلا يحدث فيها شيء أو أن مايحدث فيها لايتسم ، في نظرهم ، الا بسمات سلبية ؛ فيما يعيش احفادهم في الفترة عينها بكامل الحماسة التي فقدها اجدادهم . وخصوم نظام سياسي لايعترفون طوعاً بتطور هذا النظام ؛ بل يدينونه جملة ويطرحونه خارج التاريخ على انه نوع من فاصل مرعب ، تستأنف الحياة مجراها في نهايته فقط . أما تصور الانصار فمختلف تماما ، وهو أشد اختلافا عندما يشاركون في سير عمل جهاز الحكم مشاركة وثيقة وعلى مستوى عالٍ . إن التاريخية أو على الاصح ، وفرة الاحداث في ثقافة أو سيرورة ثقافية ، تابعتان ، لا لخصائص هذه الاحداث الذاتية ، بل لوضعنا حيالها ولعدد المصالح المرهونة بها وتنوع هذه المصالح .

وهكذا يبدو التقابل بين ثقافات تقدمية وثقافات ذات عطالة ناتجا في بداية الأمر عن اختلاف في التركيز المحرقي . فبالنسبة للملاحظ بالمجهر ، الذي « ضبط » على مسافة معينة بدءا من العدسة ، تبدو الأجسام الواقعة قبل هذه المسافة أو بعدها ، ولو بفارق عدة اجزاء من مئة جزء من الميلمتر ، مشوشة ، وربما لا تظهر ابدا : فالمرء يرى خلال هذه المسافة . وثمة مقارنة أخرى تسمح بكشف الوهم ذاته :

هي التي تستخدم لشرح عناصر نظرية النسبية . فللبرهان على أن بُعد انتقال الأجسام وسرعتها ليسا قيمتين مطلقتين ، بل مرتبطين بموقع الملاحظ ، نذكّر بأن سرعة القطارات وأطوالها بالنسبة لمسافر جالس إلى نافذة قطار ، تتغير حسبما تنتقل هذه القطارات في اتجاه قطاره أو في اتجاه معاكس . وعليه فان كل عضو من اعضاء الثقافة متضامن معها على نحو وثيق كتضامن هذا المسافر مع قطاره . ومنذ ولادتنا ، يُرسّخ المحيط في اذهاننا ، بألف محاولة شعورية أولا شعورية ، منظومة معقدة من الاحالات ، مؤلفة من احكام قيمية ودوافع ومراكز اهتمام ، بما في ذلك النظرة الانعكاسية التي تفرضها علينا التربية حول صيرورة معارفنا التاريخية ، والتي بدونها تصبح هذه الحضارة غير معقولة أو تبدو متناقضة مع التصرفات الفعلية . ونحن ننتقل تماما مع منظومة الاحالات المشار إليها ، وتتعذر ملاحظة واقعات الخارج الثقافية الا من خلال هذه التشوهات التي تفرضها عليها هذه المنظومة ، هذا اذا لم يبلغ بها الأمر الى حد منعنا من ملاحظة أي شيء من هذه الواقعات الثقافية .

التمييز بين « الثقافات التي تتحرك » و « الثقافات التي لاتتحرك» يُشرح الى حد كبير باختلاف الوضع ذاته الذي يجعل قطاراً ماشيا يتحرك بالنسبة لمسافرنا أو لايتحرك . مع فرق واحد بالتأكيد ستظهر اهميته حتما في يوم بعيد ، ولكنه آت بلا ريب ، يوم ستجري فيه محاولة لوضع نظرية عن النسبية ، معممة في اتجاه غير اتجاه آينشتاين ، أعني منطبقة في آن واحد على العلوم الفيزيائية وعلى العلوم الاجتماعية : في العلوم الاولى وفي الثانية ، كل شيء يبدو أنه يحدث بصورة متناظرة وإنما معكوسة فالمنظومات المتحركة في اتجاه ملاحظ العالم

الفيزيائي (كما يظن مثال المسافر) هي التي تبدو له ساكنة ، فيما تكون المنظومات الاسرع هي التي تتحرك في اتجاهات مختلفة . والعكس هو الصحيح بما يتعلق بالثقافات . إذ أنها تبدو لنا أكثر نشاطا عندما تنتقل في اتجاه ثقافتنا ، وساكنة عندما يختلف اتجاهها . ولكن قيمة عامل **السرعة** في حالة علوم الانسان مجازية فقط . ولجعل المقارنة صحيحة تجب الاستعاضة عنه بعامل **الإعلام والدلالة** . وعليه ، نحن نعلم أنه يمكن جمع معلومات عن قطار يتحرك بصورة متوازية لقطارنا وبسرعة مجاورة (فحص رؤوس المسافرين ، عد المسافرين ، الخ .) اكثر مما يتسنى ذلك عن قطار يتجاوزنا او نتجاوزه بسرعة كبيرة ، أو يبدو لنا أقصر بقدر ما يسير في اتجاه آخر . وفي النهاية ، يمر سريعا جدا بحيث لانحتفظ عنه الا بانطباع مبهم مجرد خال حتى من علامات السرعة ؛ إن القطار يقتصر على تشويش مؤقت لمجال النظر : انه لم يعد قطاراً ، انه لم يعد يعني شيئا . فاذاً ، ثمة علاقة ، على مايبدو ، بين المفهوم الفيزيائي **للحركة الظاهرة** ومفهوم آخر يتعلق هو الآخر بالفيزياء وعلم النفس وعلم الاجتماع : مفهوم **كمية الإعلام** القابلة « للانتقال » بين شخصين أو جماعتين ، تبعا لتنوع ثقافاتهما تنوعا كبيرا أو صغيرا .

عندما نميل الى وصف ثقافة بشرية بالجمود أو السكون ، يجب علينا أن نتساءل ماإذا كانت هذه الجمودية الظاهرة لاتنتج عن جهلنا باهتماماتها الحقيقية الشعورية أو اللا شعورية ، وما اذا كانت هذه الثقافة ، نظرا لاختلاف معاييرها عن معاييرنا ، ليست ، في نظرها الينا ، ضحية الوهم ذاته . بعبارة أخرى ، قد نبدو لبعضنا بعضا مجردين مما يثير الاهتمام ، لأننا ببساطة لانتشابه .

كرست الحضارة الغربية نفسها منذ قرنين او ثلاثة قرون لوضع وسائل آلية متزايدة القوة تحت تصرف الانسان . ولو اعتمدنا هذا المعيار لجعلنا من كمية الطاقة المتاحة لكل فرد دليلا على درجتي تطور المجتمعات البشرية الدنيا والعليا . وعندئذ تحتل الحضارة الغربية بشكلها الامريكي – الشمالي رأس القائمة وتليها المجتمعات الاوروبية والسوفياتية واليابانية ، ثم ، في المؤخرة ، مجموعة من المجتمعات الآسيوية والافريقية التي سرعان ماتصبح غير متميزة وعليه ، فان مئات المجتمعات أو آلاف المجتمعات المسماة « نامية » و « بدائية » ، التي تذوب في مجموعة غامضة عند النظر اليها من الناحية المذكورة اعلاه (والتي قلما تصلح لوصفها ، إذ أن خط التطور المشار إليه ينقصها او يحتل عندها مكانا ثانويا جدا) ، ليست مع ذلك متماثلة. وهي ، من نواح أخرى ، يقع بعضها في تقابل مع بعضها الآخر ؛ وبحسب وجهة النظر المختارة ننتهي إذن الى تصنيفات مختلفة .

أما إذا كان المعيار المعتمد هو مدى قدرة التغلب على البيئات الجغرافية الاكثر معاداة ، فلا شك في انتصار الاسكيمو من جهة والبدو من جهة ثانية . وقد تفوقت الهند على الحضارات الاخرى في اعداد منظومة فلسفية – دينية ، والصين في نمط من الحياة ، كلاهما خليق بان يخفف من النتائج النفسانية لفقدان التوازن الديموغرافي. وقبل ثلاثة عشر قرنا وضع الاسلام نظرية عن تضامن جميع أشكال الحياة البشرية : التقني والاقتصادي والاجتماعي والروحي ، لم يعثر الغرب عليها الا مؤخراً جداً مع بعض جوانب الفكر الماركسي ونشأة الاتنولوجيا المعاصرة . ونحن نعلم المكانة السامية التي احتلها العرب بفضل هذه المنظرية النبوية في حياة العصر الوسيط الفكرية . أما الغرب ،

سيد الآلات ، فيبرهن على معلومات أولية جدا عن استخدام موارد هذه الآلة السامية التي هي الجسد البشري . وبالعكس يتقدم الشرق والشرق الاقصى بآلاف السنين على الغرب في هذا المجال ، كما في مجال العلاقات بين المادي والمعنوي المرتبط به . فقد انتجا هذه المجموعات النظرية والعملية ، اليوغا . في الهند ، وتقنيات التنفس الصينية أو رياضة الاحشاء لدى قدماء فاووري . والزراعة بدون أرض . التي اتجه الاهتمام إليها منذ بعض الوقت ، مارستها منذ عدة قرون بعض الشعوب البولينيزية ، التي استطاعت ايضا تعليم العالم فن الملاحة : ذلك العالم الذي شوشته بعمق في القرن الثامن عشر ، إذ كشفت له عن نموذج من حياة اجتماعية واخلاقية يتصف بانه أكثر حرية وكرما من كل ما كان يخطر ببال .

وبما يخص كل مايدخل في إطار تنظيم الاسرة وإضفاء الانسجام على العلاقة بين الجماعة العائلية والجماعة الاجتماعية . يحتل الاستراليون المتخلفون على الصعيد الاقتصادي . مكانا متقدما جدا بالنسبة لباقي البشرية بحيث يتطلب فنهم منظومات القواعد ، التي أعدوها بصورة واعية وتأملية ، أن يستعين المرء ببعض اشكال الرياضيات الحديثة . فهم الذين اكتشفوا حقا أن روابط الزواج تشكل الشبكة التي تطرز عليها المؤسسات الاجتماعية الأخرى ؛ لأن كثافة الروابط العائلية ، حتى في المجتمعات الحديثة ، التي يميل دور الاسرة فيها الى التقلص ، ليست أقل شدة : وإنما تضعف في دائرة اضيق حيث تأتي روابط أخرى ، تهم اسراً أخرى ، تحل محلها حالا عند حدود هذه الدائرة. فتمفصل الاسر بواسطة زواجات متبادلة قد يؤدي الى تشكيل مفاصل واسعة بين بعض المجموعات ، أو مفاصل صغيرة بين مجموعات

عديدة جدا ، ولكن هذه المفاصل ، سواء كانت صغيرة أو كبيرة ، هي التي تحفظ البناء الاجتماعي كله وتعطيه مرونته . ولقد وضع الاستراليون ، بطريقة واضحة احيانا ، نظرية هذه الآلية ، وبينوا المناهج الرئيسة التي تسمح بتحقيقها ، مع الحسنات والسيئات التي تتعلق بكل من هذه المناهج ، كما تجاوزوا صعيد الملاحظة الاختبارية ليرتقوا الى معرفة بعض القوانين التي تحكم المنظومة . بحيث اننا لانبالغ إذ نحيي فيهم لا رواد علم اجتماع الاسرة فحسب ، بل ايضا العاملين الحقيقيين على ادخال الدقة التأملية المطبقة في دراسة الواقعات الاجتماعية .

إن غنى الابداع الجمالي عند الميلانيزيين وجرأته ، وموهبتهم في دمج أشد نتاجات فاعلية العقل اللا شعورية غموضا بالحياة الاجتماعية ، تشكل إحدى ارفع القمم التي بلغها الناس في هذه الاتجاهات . واسهام افريقيا أشد تعقيداً واكثر غموضا أيضا ، لأن الانتباه إلى اهمية دورها على أنها بوتقة ثقافية للعالم القديم بدأ مؤخرا جدا : المكان الذي جاءت جميع التأثيرات للانصهار فيه لكي تنطلق ثانية أو لتبقى محفوظة ، وإنما متحولة دائما في اتجاهات جديدة . والحضارة المصرية ، واهميتها للبشرية معروفة ، يتعذر فهمها على أنها عمل مشترك بين آسيا وافريقيا ؛ والانظمة السياسية الكبرى لافريقيا القديمة ، وصياغاتها القانونية ومذاهبها الفلسفية التي ظلت مجهولة من الغربيين زمنا طويلا ، وفنونها التشكيلية وموسيقاها ، التي تكشف بصورة منهجية جميع الامكانات التي تقدمها كل وسيلة من وسائل التعبير ، كل ذلك أدلة على ماض في منتهى الابداع . ويتأكد هذا الماضي مباشرة من جهة ثانية ، بتحسين تقنيات البرونز والعاج القديمة ، التي تتجاوز من بعيد كل ما كان قد

حققه الغرب في هذه المجالات خلال الفترة نفسها . وقد سبق التذكير بالمساهمة الامريكية ، ولا تجدي العودة الى ذلك هنا .

على أن هذه الاسهامات المجزأة ليست هي التي يجب أن تسترعي الانتباه كثيراً لأنها تجازف باعطائنا فكرة زائفة من وجهين ، عن حضارة عالمية مؤلفة مثل ثوب آرلكان . لقد اسهبنا في عرض جميع الاسبقيات : الفينيقية للخط ، والصينية للورق والبارود والبوصلة ، والهندية للزجاج والفولاذ . . . وهذه العناصر أقل اهمية من طريقة كل جماعة في جمعها أو حفظها أو استبعادها . وما يؤلف أصالة كل من هذه الثقافات يكمن بالأحرى في طريقتها المعتمدة في حل المشكلات وفي جعل القيم موضوع تفكير ، قيم،هي واحدة تقريبا في نظر جميع الناس : لأن جميع الناس بدون استثناء يملكون لغة وتقنيات وفن ومعارف وضعية ومعتقدات دينية وتنظيما اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا فليست هذه المعايرة ، والحالة هذه ، واحدة بالنسبة لكل ثقافة ؛ وشيئا فشيئا تنكب الاتنولوجيا على الكشف عن الاصول الخفية لهذه الخيارات بدلا من وضع قائمة جرد بسمات منفصلة .

— ٧ —

مكان الحضارة الغربية

ربما ستظهر بعض الاعتراضات على هذه البرهنة بسبب طابعها النظري . فقد يقال إن الثقافات عاجزة على صعيد منطق مجرد ، عن تقييم بعضها بعضا على نحو صحيح . لأن الثقافة لاتستطيع الهرب من نفسها وأن تقديرها يبقى بالتالي سجين نزعة نسبية عديمة الجدوى. ولكن ، انظروا حولكم . وتنبهوا لما يحدث في العالم منذ قرن . وستنهار

جميع تأملاتكم.الحضارات لاتظل منغلقة على نفسها . بل تعرّف ، الواحدة تلو الأخرى ، بتفوق واحدة منها ، هي الحضارة الغربية . أفلا نرى أن العالم باكمله يقتبس منها تدريجيا تقنياتها ونمط حياتها وتسلياتها وحتّى ألبستها ؟ مثلما كان ديوجين يثبت الحركة ماشياً ، فان سير الثقافات البشرية نفسه ، من مجموعات آسيا الواسعة الى القبائل التائهة في مجاهل غابات البرازيل أو افريقيا ، هو الذي يثبت ، بالتقاء اجماعي لامثيل له في التاريخ ، تفوق أحد أشكال الحضارة البشرية على جميع اشكالها الاخرى : ذلك أن ماتأخذه البلدان « النامية » على البلدان الاخرى في الجمعيات الدولية ، ليس اضفاء الصبغة الغربية عليها . بل التباطؤ في اعطائها الوسائل التي تساعدها على هذا الاضفاء .

وهنا النقطة الحساسة في مناقشتنا ؛ لعل الرغبة في الدفاع عن اصالة الثقافات البشرية ضدّ هذه الثقافات لايجديَ شيئاً . أضف أنه يصعب جدا على الاتنولوجي ان يعطي تقديراً عادلاً لظاهرة كظاهرة اضفاء الكلية على الثقافة الغربية وذلك لعدة اسباب . أولا ، إن وجود حضارة عالمية واقعة فريدة في التاريخ على الارجح ، أو يجب البحث عن سابقاتها في « ماقبل تاريخ » بعيد لانعرف عنه شيئا تقريبا . ثم هنالك شك كبير يخيم على قوام الظاهرة موضوع البحث والواقع أن الحضارة الغربية تميل للانتشار في العالم منذ قرن ونصف القرن ، إما بصورة كلية ، وإما ببعض عناصرها الاساسية كالتصنيع ؛ وأن هذه المحاولة ، في نطاق سعي الثقافات الاخرى الى الاحتفاظ بشيء من تراثها التقليدي ، تقتصر عادة على البنيات الفوقية ، أي على الجوانب الاكثر هشاشة ، التي يمكن افتراض اكتساحها بالتحولات العميقة التي تتحقق .

ولكن الظاهرة جارية . ونحن لانعلم نتيجتها بعد . فهل ستنتهي الى اضفاء طابع الحضارة الغربية على المعمورة اضفاء كاملا بنسختين روسية أو امريكية ؟ وهل ستظهر أشكال توفيقية كما نلحظ امكانية ذلك بما يتعلق بالعالم الاسلامي والهند والصين ؟ أم هل تقارب حركة المدّ نهايتها الآن ، وعما قليل تنعكس في طريق الانحسار من حيث أن العالم الغربي يوشك على الرزوح ، كالوحوش ماقبل التاريخية ، تحت انتشار مادي يتنافى مع الآليات الداخلية التي تؤمّن وجوده ؟ سنحاول . إلى جانب أخذ جميع هذه التحفظات بعين الاعتبار تقويم السيرورة التي تجري تحت بصرنا ، والتي نحن بصورة شعورية اولا شعورية فاعلوها أو مساعدوها أو ضحاياها .

سنبدأ بالاشارة الى أن هذا الانخراط في نمط الحياة الغربي ، أو في بعض مظاهره ، لايتم بالعفوية التي يعتقدها الغربيون . بل ينتج عن غياب الاختيار اكثر مما ينتج عن قرار حرّ . فقد أقامت الحضارة الغربية جنودها ووكالاتها التجارية ومزارعها ومبشريها في العالم باسره ، وتدخلت بصورة مباشرة أو غير مباشرة في حياة الشعوب الملونة ؛ وقلبت رأسا على عقب اسلوب حياة هذه الشعوب التقليدي ، إما بفرض طريقة حياتها نفسها ، وإما باحداث شروط كانت السبب في انهيار الكادرات الموجودة بدون تعويضها بأي شيء آخر . ومن هنا ماكان على الشعوب الخاضعة أو المفككة إلا أن تقبل الحلول البديلة المعروضة عليها ، أو أن تأمل ، عند عدم استعدادها لذلك . في الاقتراب منها الى حد يوفر لها القدرة على محاربتها في المجال ذاته فأمام غياب هذا التفاوت في نسبة القوى ، لا تستسلم المجتمعات بمثل هذه السهولة ؛ بل يقترب تصورها للعالم من تصور القبائل الفقيرة في شرقي البرازيل ،

التي كان لدى الاتنوغرافي كورت نيموينداجو المهارة في أن يجعلها تتبناه ، والتي كان أفرادها ، كلما عاد إليهم بعد اقامة في المراكز المدينية ، ينتحبون شفقة عليه عند تصور الآلام التي كانوا يفترضون أنه عاناها بعيدا عن قريتهم ، المكان الوحيد الذي تستحق الحياة ، في نظرهم ، أن تعاش فيه .

غير اننا ، اذ نبدي هذا التحفظ ، لم نفعل سوى أننا غيرنا وجهة المسألة . فاذا لم يكن الرضى هو الذي يبرر التفوق الغربي ، أفلا يكون مبرره عندئذ هذه الطاقة الكبيرة التي يملكها والتي أتاحت له على وجه الدقة انتزاع الرضى ؟ نصل هنا إلى الصخر . ذلك أن هذا التفاوت في القوة لم يعد من ميدان الذاتية الجماعية ، مثل واقعات الالتحاق بنمط الحياة الغربي الذي كنا قد ذكرناه قبل قليل . تلك ظاهرة موضوعية ، والاستعانة باسباب موضوعية هي وحدها التي تستطيع شرحها .

ليس المقصود هنا الشروع في دراسة فلسفة الحضارات ؛ ذلك ان النقاش في طبيعة القيم التي تنادي بها الحضارة الغربية قد يملأ مجلدات . وسنقتصر على اكثر هذه القيم وضوحاً ، أي أقلها عرضة للنزاع . وهي تؤول ، على مايبدو ، إلى اثنتين : من جهة ، تحاول الحضارة الغربية ، حسب تعبير ليسلي هوايت ، الاستمرار في تنمية كمية الطاقة المتاحة للفرد الواحد ؛ ومن جهة أخرى حماية الحياة البشرية وإطالتها واذا شئنا الاختصار ، سنعتبر المظهر الثاني شرطاً للاول إذ أن كمية الطاقة المتوفرة تزداد ، بالقيمة المطلقة ، مع مدة الوجود الفردي وكماله . ولاستبعاد كل مناقشة ، سنقول ايضا ان هاتين الخاصتين قد تترافقان بظاهرات معدلة تستخدم بمثابة نوع من مكبح : هكذا المذابح

الكبرى المتمثلة في الحروب العالمية والتفاوت الذي يحكم توزيع الطاقة المتوفرة بين الافراد وبين الطبقات .

أما وقد فرضنا ذلك . فسرعان مانتبين انه اذا كانت الحضارة الغربية قد عكفت ، في الواقع على هذه المهام بضرب من التشبثية ربما يكمن ضعفها فيها . فهي ليست الوحيدة بالتأكيد . ذلك أن المجتمعات البشرية كافة . منذ أقدم الازمنة . عملت في الاتجاه نفسه . وأن المجتمعات البعيدة جدا والقديمة جداً ، التي يطيب لنا اليوم أن نساويها بالشعوب « المتوحشة » هي التي حققت اكثر الانجازات حسما في هذا المجال . وفي الوقت الحاضر تشكل هذه الانجازات دائما القسم الاعظم مما نسميه حضارة . ونحن لانزال في تبعية للإكتشافات العظيمة التي ميزت مانسميه بدون أية مبالغة الثورة النيوتيتية : الزراعة وتربية الماشية وصناعة الفخار والنسيج . . . ولم نفعل منذ ٨٠٠٠ سنة أو ١٠٠٠٠ سوى ادخال بعض التحسينات على « هذه الفنون الحضارية » .

صحيح أن بعض المفكرين ميالون على نحو مكدّر إلى وقف امتياز الجهد والذكاء والتخيل على المكتشفات الحديثة ، فيما ينسبون تلك التي حققتها البشرية في عهدها الهمجي إلى الصدفةولايعترفون لها إلا بالقليل من الفضل في ذلك . هذا الضلال يبدو لنا من الخطورة والشيوع ، ومن شأنه أن يحول دون تكوين رأي صحيح عن العلاقة بين الثقافات ، بحيث نعتقد بضرورة تبديده تماماً .

— ٨ —

المصادفة والحضارة

نقرأ في مطولات الاتنولوجيا — وليست هي الأقل — أن الانسان

يدين بمعرفة النار إلى مصادفة الصاعقة أو حريق في الغابات وأن اكتشاف طريدة مشوية عرضا في هذه الظروف كشفت له طبخ الاطعمة ؛ وأن اختراع صناعة الفخار ناجم عن نسيان كريّة من صلصال في جوار موقد . ويقال إن الانسان عاش في البداية في نوع من عصر ذهبي تكنولوجي ، كانت الابتكارات تجنى فيه بسهولة شبيهة بقطف الثمار والازهار . فيما ادّخرت متاعب الجدو اشراقات العبقرية للرجل العصري .

هذه النظرة الساذجة تنتج من جهل مطبق بتعقيد العمليات التي تنطوي عليها اكثر التقنيات أولية ، وبتنوع هذه العمليات . فلصنع أداة فعّالة من الحجر المنّحوت ، لايكفي الضرب على حصاة إلى أن تصبح لامعة . فقد اتضح ذلك جيدا عند محاولة تقليد النماذج الرئيسة للادوات ماقبل التاريخية . وعندئذ — وكذلك عند ملاحظة التقنية ذاتها عند الشعوب التي مازالت تستعملها — تمّ اكتشاف تعقد الطرق الضرورية ، والتي تذهب احياناً الى حد التمهيد لذلك بصنع « أجهزة نحت » حقيقية : مطارق ذات ثقل متوازن لمراقبة الصدم واتجاهه ؛ أجهزة لتخفيف الصدم تجنبا لافساد اللمعان بفعل الاهتزاز . كما تلزم مجموعة واسعة من المفاهيم عن منشأ المواد المستخدمة وطرق قلعها ومقاومتها وتركيبها . وكذلك يلزم تدريب عضلي مناسب ومعرفة « المهارات اليدوية » الخ ؛ باختصار « طقس » حقيقي يطابق ، **مع تبديل مايجب تبديله** ، مختلف أقسام العدانة .

وكذلك تستطيع الحرائق الطبيعية أحياناً الشواء أو التحميص ؛ ولكننا نتصور بصعوبة بالغة (ماخلا حالة الظاهرات البركانية ، ذات التوزع الجغرافي المحدود) امكان قيامها بالسلق او الطبخ على البخار.

وعليه ، ليست طرق الطبخ هذه أقل انتشاراً من الأخرى . وبالتالي، لايحق لنا ان نستبعد الفعل الابداعي الذي تطلبته الطرق الاخيرة بالتأكيد عندما نريد شرح الطرق الأولى .

تقدم صناعة الفخاريات مثالا ممتازا . لأن ثمة اعتقادا شائعا يزعم أنه لاشيء اسهل من صنع قدرة من الصلصال وتجميدها بالنار .

فلنحاول . يلزم اولا اكتشاف الصلصال الذي يصلح للشي . وعليه لو تطلب ذلك عددا كبيرا من الشروط الطبيعية لما كان أي واحد منها كافيا ، لأن الصلصال غير الممزوج بجسم جامد مختار حسب هذه المميزات الخاصة ، لا يعطي بعد شيه وعاء صالحاً للاستعمال . وينبغي إعداد تقنيات القولبة التي تنتج تحقيق تجربة المحافظةعلى توازن جسم لدن « لايتماسك » خلال وقت لابأس به وتكييف هذا الجسم . في الوقت نفسه . ويجب اخيراً اكتشاف الوقود الخاص، وشكل الموقد ونمط الحرارة ومدة الشيء التي تجعله متيناوكتيما ، خلال جميع عقبات الانقصافات والتفتتات والتشوهات . وفي وسعناتقديم امثلة كثيرة .

هذه العمليات اكثر وأعقد من أن تستطيع المصادفة شرحها . وكل منهاعلىانفرادلاتعني شيئا،وتركيبها المتخيل والمراد والمطلوب والمجرب، هو وحده الذي يضمن النجاح فالمصادفة موجودة بالتأكيد ولكنها لاتعطي بذاتها أية نتيجة لقد ألمّ العالم الغربي بوجود الكهرباء — المكتشفة صدفة على الارجح — في اثناء ٢٥٠٠ سنة تقريبا ، ولكن هذه المصادفة كان لابد لها من أن تبقى عقيمة حتى زمن المجهود المقصودة التي وجهتها فرضيات امثال أمبيروفاراداي . ودور المصادفة في اختراع القوس والمرتدة(*)والسبطانة ، وفي نشأة الزراعة وتربية الماشية ليس اكبر

Boomerang – (*)

اكبر بكثير من دورها في اكتشاف البنسلين الذي نعلم مع ذلك أنها لم تكن غائبة عنه . فاذن ينبغي أن نميز بعناية انتقال تقنية من جيل إلى آخر ، انتقال يتم دائما بسهولة نسبية بفضل الملاحظة والتدريب اليومي وخلق – أو تحسين – التقنيات داخل كل جيل . وهذه التقنيات تتطلب دائما من بعض الافراد القدرة التخيلية ذاتها والجهود العنيدة نفسها ، أيا كانت التقنية الخاصة التي هي في متناول نظرنا . والمجتمعات التي نسميها بدائية ليست أفقر من المجتمعات الاخرى بامثال باستوروباليسي(١)

سنعثر عما قليل على المصادفة والاحتمال وإنما في مكان آخر وبدور آخر . وسوف لا نستخدمهما لشرح نشأة الابتكارات الجاهزة شرحاً كسولا ، بل لتفسر ظاهرة تقع على مستوى آخر من الواقع على الرغم من مقدار من التخيل والاختراع والجهد الخلاق ، مقدار لدينا مايدعو الى افتراض أنه ثابت على وجه التقريب خلال تاريخ الانسانية ، فان هذا التركيب لايحدد التبدلات المفاجئة الثقافية الهامة الا في بعض الفترات وفي بعض الاماكن .ذلك أن العوامل النفسية البحتة لاتكفي للوصول إلى هذه النتيجة : ينبغي أن تكون العوامل النفسية ماثلة في البداية ، مع اتجاه مماثل ، لدى عدد كاف من الأفراد لكي يضمن المبدع وجود جمهور في الحال ، وهذا الشرط نفسه منوط باجتماع عدد كبير من عوامل أخرى ، من نوع تاريخي واقتصادي وسوسيولوجي . فلشرح الاختلافات في مجرى الحضارات ، ننتهي إذن للاستناد الى مجموعات اسباب معقدة جدا ومتقطعة جدا بحيث

---

(١) انظر الفكر المتوحش ، ص ٢١ – ٢٥ .

تتعذر معرفتها ، إما لاسباب عملية ، وإما لاسباب نظرية كظهور الاضطرابات المرتبطة بتقنيات الملاحظة بصورة يتعذر تحاشيها . في الواقع يستدعي حل هذه العقدة المتشابكة اخضاع المجتمع المعني (وكذلك العالم الذي يحيط به) الى دراسة اتنوغرافية اجمالية تغطي تاريخه كله . وحتى بدون التذكير بضخامة المشروع ، نعلم أن الاتنوغرافيين ، العاملين مع ذلك على صعيد مصغّر جدا مقيدون غالبا في ملاحظاتهم بفعل التغيرات الدقيقة التي يكفي وجودهم وحده لادخالها في الجماعة البشرية موضوع دراستهم . وعلى مستوى المجتمعات المعاصرة ، نعلم أيضا أن استطلاعات الرأي العام تحوّل اتجاه هذا الرأي من جراء استخدام هذه الاستطلاعات ذاته ، إذ توقظ بين السكان عامل تأمل في الذات لم يكن موجوداً من قبل .

يبرر هذا الوضع إدخال مفهوم الاحتمال في العلوم الاجتماعية، والماثل منذ زمن طويل في بعض فروع الفيزياء والديناميكا الحرارية مثلا . وسنعود إلى ذلك ؛ أما الآن فيكفي التذكير بأن تعقيد الاكتشافات الحديثة لاينتج عن اكبر تواتر في العبقرية ، أو عن أفضل جاهزية لها، لدى معاصرينا . بالعكس تماما ، إذ أننا وجدنا ، خلال القرون ، ان الجيل لايحتاج ، في تقدمه ، إلا إلى إضافة وفر ثابت الى رأس المال المنتقل إليه من الاجيال السابقة . اننا ندين لهذه الاجيال بتسعة أعشار ثروتنا ، بل أكثر من هذه النسبة ، فيما لو حددنا ، كما فعل بعضهم ، تأريخ ظهور الاكتشافات الرئيسة بالقياس الى تأريخ بداية الحضارة التقريبي . فعندئذ نتبين ان الزراعة تنشأ خلال مرحلة حديثة تطابق ٢٪ من هذه المدة ؛ والعدانة ٠٫٧٪ والابجدية ٠٫٣٥٪، وفيزياء غاليله ٠٫٠٣٥٪ ، والداروبنية ٠٫٠٠٩٪(١).وثورة الغرب العلمية والصناعية

(١) ليسلي هوايت ، علم الثقافة ، ص ٣٥٦ .

تدرج بكاملها في فترة تساوي نصف جزء من ألف تقريبا من حياة البشرية المنصرمة . ومن هنا يلزم الاحتراس قبل الجزم بأن هذه الثورة صائرة الى تغيير دلالة البشرية تغييراً تاما .

ومع ذلك يبقى من الصحيح أن الحضارة الغربية — وهذه هي الصياغة النهائية التي نعتقد أن بوسعنا أن نمنحها لمشكلنا — بدت ، من ناحية الابتكارات التقنية (والتفكير العلمي الذي يجعلها ممكنة) ، اكثر اتصافا بالتراكم من الحضارات الأخرى ، وأنها بعد ان احتازت ، كما احتاز غيرها ، على الرأسمال البدئي المنتقل من العصر الحجري الاخير ، أتقنت ادخال بعض التحسينات (الكتابة الابجدية ، وعلم الحساب . وعلم الهندسة) . التي سرعان مانسيت بعضها مع ذلك ؛ ولكنها بعد جمود يمتد اجمالا على الفي سنة أو ٢٥٠٠ سنة (من الالف الاولى قبل الميلاد الى القرن الثامن عشر تقريبا) ، ظهرت بمثابة مركز ثورة صناعية ، كانت الثورة خلال العصر الحجري الاخير وحدها ، باتساعها وكليتها واهمية نتائجها ، قد قدمت معادلا لها في الماضي .

وبالتالي ، فقد أتقنت البشرية ، مرتين في تاريخها . وبفاصل عشرة آلاف سنة ، تراكم وفرة من الابتكارات المتجهة في الاتجاه نفسه ؛ وقد تركز هذا العدد من جهة ، وهذا الاستمرار من جهة ثانية في فترة قصيرة بما فيه الكفاية لكي تتم ضروب من التأليف التقني الرفيع ،ضروب من التأليف أحدثت تغييرات هامةفي العلاقات التي يقيمها الانسان مع الطبيعة ،ويسرّت بدورها حدوث تغيرات أخرى. إن صورة تفاعل مسلسل ، انطلق بفعل أجسام حافزة ، تسمح بتوضيح هذه السيرورة التي تكررت مرتين حتى الآن ، ومرتين فقط في تاريخ البشرية . فكيف جرى ذلك ؟

اولاً ، لايغيبن عن البال أن ثورات أخرى ، تتصف بصفات التراكم ذاتها ، أمكن أن تقوم في امكنة وازمنة أخرى ، ولكن في مجالات مختلفة من مجالات الفعالية البشرية . وقد شرحنا أعلاه أن ثورتنا الصناعية الخاصة مع ثورة العصر الحجري الاخير (التي سبقتها في الزمن ولكنها تتعلق بالاهتمامات ذاتها) هما الوحيدتان اللتان يمكن أن تظهرا لنا انهما تراكميتان لأن منظومة إحالاتنا تسمح بقياسهما . أما جميع التغيرات الاخرى ، التي حدثت بالتأكيد، فلا تظهر الا بشكل اجزاء ، أو في منتهى التشويه . ولا يمكن أن **تأخذ معنى** في نظر الرجل الغربي المعاصر (ليس كامل معناها على أية حال) ؛ وحتى يمكن أن يعتبرها غير موجودة .

ثانيا ، إن مثال ثورة العصر الحجري الأخير (الوحيدة التي يتوصل الرجل الغربي المعاصر الى تصورها بوضوح كاف) يجب أن يلهمه شيئا من التواضع بما يتعلق بالتفوق الذي استهوته المطالبة به لصالح عرق أو منطقة او بلد . نشأت الثورة الصناعية في أوروبا الغربية ؛ ثم ظهرت في الولايات المتحدة ، وبعد ذلك في اليابان ، ومنذ ١٩١٧ تتسرع في الاتحاد السوفياتي ، وستنبثق غدا في مكان آخر ؛ ومن نصف قرن الى آخر تذكيها فار جديدة في هذا المركز أو ذاك من مراكزها . فماذا تصبح على صعيد آلاف السنين مسائل الاسبقية التي نستخلص منها هذا القدر من الخيلاء ؟

مابين الف سنة أو الفين تقريباً انطلقت ثورة العصر الحجري الاخير في آن واحد في حوض بحر ايجه ومصر والشرق الادنى ووادي الهندوس والصين ، ومنذ استعمال الفحم ذي النشاط الاشعاعي في تحديد العصور الاثرية ، نظن أن العصر النيوليتي الامريكي ، الأكثر

قدما مما كانوا يحسبونه في الماضي ، لم يبدأ في وقت متأخر جدا عن ظهوره في العالم القديم . ومن المحتمل أن ثلاثة أودية صغيرة أو أربعة تستطيع المطالبة ، في هذه المباراة ، باسبقية عدة قرون .فما الذي نعرفه اليوم عن ذلك ؟ وبالمقابل نحن على يقين من أن مسألة الاسبقية لاتنطوي على أية اهمية لأن ظهور التغييرات التكنولوجية ذاتها (التي تبعتها تغييرات اجتماعية عن كثب)ظهوراً متزامنا على اقاليم بهذا الاتساع وفي مناطق بهذا الانعزال ، يثبت جيدا أنها لم تكن منوطة بعبقرية عرق أو ثقافة؛ بل بشروط عامة جدا بحيث تقع خارج شعور الناس . فلنكن اذن على يقين من أن الثورة الصناعية ، لو لم تكن ظهرت أولا في أوروبا الغربية والشمالية ، لظهرت ذات يوم في مكان آخر من الكرة الارضية . وإذا وجب ، كما هو محتمل ، أن تمتد الى مجمل الأرض المعمورة ، فان كل ثقافة ستدخل فيها مزيدا من الاسهامات الخاصة التي سيعتبر مؤرخ آلاف السنين المقبلة ، بحق ، أن التساؤل عن معرفة من يستطيع الادعاء باسبقيتها بقرن أو قرنين ، من الامور التافهة .

أما وقد طرحنا ذلك ، يلزمنا ادخال تحديد جديد ، إن لم يكن على صحة التمييز بين تاريخ ساكن وتاريخ تراكمي ، ففي الأقل على دقة هذا التمييز . فليس هذا التمييز ، كما قلنا من قبل ، ذا علاقة بمصالحنا فحسب ، بل انه لايفلح في أن يكون واضحاً . ففي حالة الابتكارات التقنية ، من المحقق أن أية فترة أو أية ثقافة ليست ساكنة قطعا . فجميع الشعوب تملك ، وتحول ، وتحسّن ، أو تنسى تقنيات على درجة من التعقيد تسمح لها بالسيطرة على بيئاتها ؛ ولولا ذلك لانقرضت منذ وقت طويل . فالاختلاف اذن لايقوم بين تاريخ تراكمي وتاريخ غير تراكمي ؛ ذلك أن كل تاريخ يتصف بانه تراكمي مع اختلافات

في الدرجة .. نحن نعلم مثلا أن الصينيين القدامى والاسكيموقطعوا أشواطا بعيدة في الفنون الآلية ؛ وكان يلزمهم القليل ليصلوا إلى حد انطلاق « التفاعل المسلسل » الذي يحدد الانتقال من نموذج حضاري إلى آخر . ومثال بارود المدفع معروف. كان الصينيون قد توصلوا اذا تكلمنا بصورة تقنية ، إلى حل جميع المشكلات التي طرحها ، باستثناء مشكل استخدامه بقصد الحصول على نتائج ضخمة . وكان قدماء المكسيك لا يجهلون الدولاب ، كما يقال غالبا ، فكانوا يعرفونه جيدا في صنع حيوانات ذات عجلات صغيرة مخصصة للاولاد ؛ وربما كان سيكفيهم القيام بمحاولة اضافية لحيازة العربة .

وعلى ذلك ، فان مسألة الندرة النسبية (بالنسبة لكل منظومة إحالات) للثقافات « الاكثر اتصافا بانها تراكمية » بالقياس إلى الثقافات « الأقل اتصافا بأنها تراكمية » تؤول الى مشكل معروف يتعلق بحساب الاحتمالات انه المشكل ذاته الذي يكمن في تحديد الاحتمال النسبي لترتيب معقد بالقياس الى ترتيبات أخرى من النموذج نفسه ، وانما أقل تعقيدا . ففي لعبة الروليت مثلا ، قد تتواتر سلسلة مؤلفة من رقمين متعاقبين (٧و٨ ، ١٢,١٣ ، ٣٠,٣١) ؛ أما السلسلة المؤلفة من ثلاثة ارقام متعاقبة فهي نادرة ، واندر منها السلسلة المؤلفة من أربعة أرقام . وأما السلسلة المؤلفة من ستة ارقام متعاقبة أو سبعة أو ثمانية فقد لاتتحقق سوى مرة من أصل عدد كبير جدا من الرميات . واذا تركّز اهتمامنا حصرا على سلسلات طويلة (مثلا اذا راهنا على سلسلات من خمسة اعداد متعاقبة) ، فان السلسلات الاقصر ستصبح في نظرنا معادلة لسلسلات غير مرتبة . وهذا يعني نسيان عدم تميزها من سلسلاتنا إلا بقيمة كسرية ، وأنها ، منظورة من زاوية أخرى ، تقدم على

الارجح اطرادات كبيرة . ولنتابع المقارنة ايضا . إن اللاعب ، الذي ينقل جميع أرباحه الى سلسلات تزداد طولا قد ييأس ، بعد آلاف أو ملايين المحاولات ، من عدم تحقيق سلسلة مؤلفة من تسعة ارقام متعاقبة ، ويذهب به الظن إلى أنه أحسن صنعا حين توقّف في وقت مبكر . وما قيل ، مع ذلك ، إن لاعبا آخر ، يتبع صيغة الرهان ذاتها ، ولكن على سلسلة من نموذج آخر (مثلا ، نوع من التناوب بين الأحمر والاسود ، الشفع والوتر) ، لايرحب بترتيبات مهمة لم يجد اللاعب الاول فيها سوى الفوضى . إن البشرية لاتتطور في اتجاه وحيد . وإذا بدت على صعيد ما ساكنة أو حتى منكفئة فلا يعني ذلك أنها ، من وجهة نظر أخرى ، لم تكن مقراً لتحولات كبيرة .

إن فيلسوف القرن الثامن عشر الانجليزي الكبير هيوم عكف ذات يوم على الكشف عن المشكل المزيف الذي يطرحه كثير من الناس على انفسهم عندما يهتمون بمعرفة سبب عدم تمتع جميع النساء بالجمال ، واقتصاره على عدد قليل منهن . وهو يبرهن بسهولة على أن المسألة مجردة من المعنى . او كانت جميع النسوة بجمال أحلاهن على الأقل ، لوجدناهن مبتذلات ولادخرن نعتنا للاقلية الصغيرة التي تتجاوز النموذج الشائع . وكذلك الشأن عندما نهتم بنوع من التقدم ، فاننا ندخر فضله للثقافات التي تحققه على أرفع الدرجات ، فيما نبقى بدون اكتراث أمام الثقافات الأخرى . ولهذا فان التقدم لايكون ابدا سوى أقصى التقدم في اتجاه يحدده مسبقا ذوق كل إنسان .

تعاون الثقافات

واخيراً ينبغي بحث مشكلنا من خلال مظهر أخير . إن لاعبا ، كذلك الذي تحدثنا عنه في الفقرات السابقة ، لايراهن الا على أطول السلسلات (أيا كانت طريقته في تصورها) ، لابد أنه صائر إلى الافلاس. وليس الشأن كذلك بما يتعلق بتكتل من المراهنين يلعبون السلسلات نفسها بالقيمة المطلقة ، ولكن على عدة آلات روليت ، ومع منح الجميع حق المشاركة في الأرباح التي تحققها ترتيبات كل لاعب منهم. ذلك انني لو كنت بحاجة الى رقم ٢٣ لاكمال سلسلتي المؤلفة من الرقمين ٢١ و ٢٢ ، لكانت فرصة الرقم المشار إليه في الفوزعلى عشرة طاولات اكبر منها على طاولة واحدة بالتأكيد .

وعليه ، يشبه هذا الوضع إلى حد كبير وضع الثقافات التي توصلت الى انجاز اكثر اشكال التاريخ تراكمية . فهذه الاشكال المتطرفة لم تكن ابدا من صنع ثقافات معزولة ، بل من صنع ثقافات نسقت كل منها عمداً او اضطراراً ألعابها وحققت بوسائل متنوعة (هجرات ، اقتباسات مبادلات تجارية ، حروب) هذه التكتلات التي تخيلنا نمطها قبل قليل . وهنا انما نمس باصبعنا مايتضمنه التصريح بتفوق ثقافة على أخرى من لا معقولية . لأنها لو كانت واحدة ، لما امكن أن تكون « متفوقة » ؛ وشأنها في ذلك شأن اللاعب المنفرد ، فلا تفوز أبداً الا في سلسلات صغيرة مؤلفة من عدة عناصر فقط ، واحتمال « فوز » سلسلة طويلة في تاريخها (بدون استبعادها نظريا) ضعيف جدا بحيث يجب أن تمتلك وقتا أطول بكثير من الوقت الذي يتحدد به تطور

البشرية الاجمالي لكي تأمل في رؤية تحققها . ولكننا قلنا قبل ذلك إن أية ثقافة ليست وحيدة ؛ بل ترتبط دائماً في رباط تحالفي مع ثقافات أخرى ، وهذا هو مايسمح لها ببناء سلسلات تراكمية . إن احتمال ظهور سلسلة طويلة بين هذه السلسلات يتعلق طبعاً باتساع نظام التحالف ومدته وقابلية تغيره .

ثمة نتيجتان تتفرعان من هذه الملاحظات .

لقد تساءلنا مراراً خلال هذه الدراسة كيف يتفق أن البشرية ظلت ساكنة طوال تسعة اعشار تاريخها وحتى اكثر من ذلك : عمر الحضارات الأولى مئتا الف الى خمسمائة ألف سنة ، فيما تتحول شروط الحياة خلال العشرة آلاف سنة الأخيرة . وإذا صح تحليلنا ، فليس ذلك لأن انسان العصر الحجري القديم كان أقل ذكاء وأقل موهبة من خلفه انسان العصر الحجري الأخير ، بل لأن ترتيبا من الدرجة م في التاريخ البشري . امضى مدة م لكي يفوز ، وربما كان في الامكان أن يحدث قبل ذلك أو بعده . والواقعة ليس لها من الدلالة أكثر مما لعدد المحاولات التي يجب على اللاعب أن يقوم بها للوصول الى ترتيب معين فهذا الترتيب قد يحصل من المحاولة الاولى او الالف او المليون ، اولا يحصل ابدا . ولكن البشرية ، شأنها شأن اللاعب ، لاتتوقف عن المضاربة طوال هذا الوقت . فبلا قصد دائما ، وبدون ادراك تام ابداً ، « تعدّ مشاريع » ثقافية وتندفع في « عمليات حضارة » لاتتكلل دائما بالنجاح . وهي تارة تمس الفوز ، وطوراً تعرّض المكتسبات السابقة للخطر . والتبسيطات الكبيرة التي يجيزها جهلنا بمعظم جوانب المجتمعات ماقبل التاريخية تسمح بتوضيح هذا الطريق المتعثر والمتشعّب . لأنه لاشيء اكثر تأثيرا من هذه التغييرات التي تقود من الذروة الليفالوازية

الى سطحية العصر الحجري الاوسط ، ومن الاشراقين الاورينياسي والحجري الاعلى الى خشونة المجدلي ، ثم إلى المفارقات القصوى التي يتدمها مختلف مظاهر العصر الحجري الاوسط .

مايصح في الزمان لايقل صحة في المكان ، وإنما ينبغي أن يظهر بطريقة أخرى . إن الفرصة التي تسنح أمام ثقافة ما لتجميع هذه المجموعة المعقدة من الابتكارات التنوعة التي نسميها حضارة ، مرتبطة بعدد الثقافات وتنوع هذه الثقافات التي تشترك معها — اضطرارا في معظم الاحيان — باعداد استراتيجية مشتركة . نقول عدداً وتنوعاً . والمقارنة بين العالمين القديم والجديد عشية الاكتشاف توضح جيدا هذه الضرورة المزدوجة .

كانت اوروبا بداية عصر النهضة مكان التقاء مختلف التأثيرات واندماجها : التقاليد اليونانية والرومانية والجرمانيةوالانجلوساكسونية، والتأثيرين العربي والصيني . ولم تكن اتصالات امريكا ماقبلالكولومبية في مجال الثقافة أقل كمية ، إذ كانت الثقافات الامريكية تقيم علاقات فيما بينها ، وتشكل الامريكتان معاً قارة شاسعة . ولكن ، فيما كانت الثقافات التي تتفاعل على الارض الاوروبية ، ثمرة تنوع عمره عدة عشرات آلاف السنين ، لم تجد ثقافات امريكا الاحدث ، متسعا من الوقت للتفرع ؛ وهي تقدم لوحة اكثر تناسقا . ولهذا فان جوانب الثقافة المختلفة في المكسيك أو البيرو ، ربما كانت أقل تمفصلا ، مع أنه لايمكن القول إن مستواهما الثقافي كان ، عند الاكتشاف ادنى من المستوى الاوروبي (وحتى أنه كان أعلى منه في بعض النواحي) . وعلى الرغم من النجاحات المدهشة التي حققتها الحضارات ماقبل الكولومبية ، فهي مليئة بالثغرات ، بل ، اذا صح

التعبير ، « بالفجوات » . كما تقدم مشهد تعايش اشكال باكورية واشكال مجهضة ، وهو مشهد أقل تناقضا مما يبدو . وتنظيمها ، بضعف مرونته وبساطة تنوعه ، يشرح على الارجح انهيارها أمام حفنة من الغزاة . ويمكن البحث عن السبب العميق في واقعة قيام التحالف الثقافي الامريكي بين شركاء أقل اختلافا فيما بينهم مما كان عليه حال شركاء العالم القديم .

فاذاً ، لايوجد مجتمع تراكمي في ذاته وبذاته . والتاريخ التراكمي ليس وقفا على بعض الاعراق أو بعض الثقافات التي قد تتميز هكذا عن الاخرى فهو ينتج عن **سلوكها** بدلا من **طبيعتها** . إنه يعبر عن صيغة معينة من صيغ وجود الثقافات ، صيغة ليست غير **أسلوبها في الوجود معاً** . وبهذا المعنى يمكن القول إن التاريخ التراكمي هو الشكل التاريخي الذي يميز هذه الهيئات الاجتماعية العملاقة المؤلفة من مجموعات المجتمعات ، فيما يكون التاريخ الساكن — اذا كان موجوداً حقا — علامة هذا النمط الحياتي الادنى ، أي نمط حياة المجتمعات المنعزلة.

المصيبة الفريدة والعيب الوحيد اللذين قد يضرا بجماعة بشرية ويمنعانها من تحقيق طبيعتها بصورة تامة ، يتمثلان في كونها وحيدة .

وهكذا نتبين مايوجد غالبا من حمق وسذاجة في المحاولات التي يكتفي بها بعضهم عادة لتبرير اسهامات الاعراق والثقافات البشرية في الحضارة فيعددون الملامح ، ويُدقّقون في مسائل الاصل ، ويمنحون الاسبقيات ومهما كانت سلامة قصد هذه الجهود فهي تافهة لأنها تخطىء اهدافها من ثلاثة وجوه . أولا ، إن فضل الابتكار المنسوب لهذه الثقافة أو تلك ليس مؤكدا . وثانيا ، إن الاسهامات الثقافية يمكن أن تتوزع دائماً بين زمرتين

من جهة ، لدينا سمات ومكتسبات معزولة يسهل تقدير اهميتها وتقدم كذلك طابعاً محدوداً . فمجيء التبع من امريكا أمر مسلم به ، ولكننا ، بعد كل شيء وعلى الرغم من النية الحسنة التي أبدتها المؤسسات الدولية لهذه الغاية ، لانستطيع الشعور بأننا نذوب امتنانا حيال الهنود الامريكيين كلما دخنا لفافة تبغ . إن التبغ إضافة لذيذة على فن العيش مثلما تعتبر بعض الاضافات الأخرى مفيدة (كالكاوتشوك) ؛ نحن ندين لهما بملذات ورفاهيات متممة ، ولكنها لو لم تكن موجودة ، لما تزعزعت بذلك جذور حضارتنا ؛ وربما كنا ، عند الحاجة القصوى، سنستطيع العثور عليها والاستعاضة عنها بشيء آخر .

وفي القطب المقابل (مع سلسلة من الاشكال الوسيطة بالطبع) ، توجد الاسهامات المتسمة بطابع المنظومة ، أي التي تطابق طريقة كل مجتمع في التعبير عن مجمل الاماني البشرية وتحقيقها . إن الاصالة أو الطبيعة الفريدة لهذه الاساليب الحياتية — او النماذج كما يقول الانجلو ساكسونيون — لايمكن نكرانها ، ولكن كل اسلوب من هذه الاساليب يمثل خياراً قاصرا على اصحابه ، ولا نتبين كيف تستطيع حضارة أن تأمل في الاستفادة من اسلوب حياة حضارة أخرى ، الا إذا تنكرت لنفسها . في الواقع ، ان محاولات التوفيق صائرة الى نتيجتين : إما اختلال منظومة إحدى الجماعات وانهيارها ، وإما تأليف أصلي ، ولكنه يكمن عندئذ في بروز منظومة ثالثة تصبح بدورها غير ممكنة الرد الى المنظومتين الاخريين . وليس المشكل مع ذلك أن نعرف ما اذا كان مجتمع من المجتمعات يستطيع أو لا يستطيع الاستفادة من اساوب حياة جيرانه ، بل معرفة ما اذا كان يستطيع أن يصل ، والى أي حد ،

إلى فهم هذه المجتمعات المجاورة ، وحتى إلى معرفتها . وقد رأينا أن هذه المسألة لاتنطوي على أي جواب قاطع .

وأخيراً ، لاتوجد مساهمة بدون مستفيد . ولكن اذا كان ثمة ثقافات مشخصة موجودة يمكن تحديدها في الزمان والمكان ويمكن القول عنها إنها « ساهمت » وتستمر في المساهمة ، فما هذه « الحضارة العالمية» التي يُفترض أنها المستفيدة من جميع هذه الاسهامات ؟ إنها ليست حضارة متميزة من الحضارات الأخرى ، متمتعة بمعامل واحد من الواقع . فعندما نتكلم عن حضارة عالمية ، لانعين فترة من التاريخ أو مجموعة من الناس : بل نذكّر بمفهوم مجرد ، ننسب إليه قيمة اخلاقية أو منطقية : اخلاقية ، اذا كان المقصود هدفا نقترحه على المجتمعات القائمةومنطفيه، اذا كنا ننوي أن نجمع ،تحت لفظة واحدة ، العناصر المشتركة بين مختلف الثقافات ، والتي يسمح التحليل باستخلاصها . وفي الحالتين ، لا ينبغي إخفاء فقر مفهوم الحضارة العالمية وطابعه التبسيطي وعدم كثافة محتواه الفكري والانفعالي . إن الرغبة في تقدير اسهامات ثقافية مثقلة بتاريخ ألفي ، وبعبء افكار الناس الذين جاؤوا بها وآلامهم ورغباتهم وجدّهم وذلك بارجاعها حصراً الى معيار حضارة عالمية مازالت شكلا أجوف ، يعني افقارها على نحو فريد وافراغها من جوهرها وعدم الاحتفاظ منها الابجسد عار من اللحم .

لقد حاولنا ، بالعكس ، البرهان على أن اسهام الثقافات الحقيقي لايتألف من قائمة بابتكاراتها الخاصة ، بل من **الفرق التفاضلي** الذي تقدمه فيما بينها . إن شعور الامتنان والتواضع الذي يمكن ان يحس به، ويجب ان يحس به كل عضو في ثقافة معينة حيال الثقافات الأخرى

كلها لايمكن أن يستند الا" إلى قناعة واحدة : هي أن الثقافات الأخرى مختلفة عن ثقافته ، باشد الصور تنوعاً ، وذلك حتى ولم يكن يدرك الطبيعة الاخيرة لهذه الاختلافات ، أو اذا كان ، على الرغم من جميع جهوده ، لايتوصل الى ادراكها الا على نحو ناقص جدا .

ومن جهة ثانية . اعتبرنا مفهوم الحضارة العالمية نوعاً من تصور حدّي ، أو على انه طريقة مختصرة للدلالة على سيرورة معقدة . ذلك انه لا وجود لحضارة عالمية اذا كانت برهنتنا صحيحة ، ولا امكان لوجود حضارة عالمية بالمعنى المطلق الذي يعطى غالبا لهذه اللفظة ، لأن الحضارة تنطوي على تعايش ثقافات تقدم فيما بينها أقصى التنوع ، وحتى أنها تقوم على هذا التعايش . والحضارة العالمية لايمكن أن تكون شيئا آخر سوى تحالف على الصعيد العالمي ،تحالف ثقافات تحتفظ كل منها بأصالتها .

— ١٠ —

الإتجاه المزدوج للتقدم

ألا نجد أنفسنا عندئذ أمام مفارقة غريبة ؟ عندما اتخذنا الالفاظ بالمعنى الذي اعطيناه لها ، رأينا أن كل **تقدم** ثقافي مرتبط **بتحالف** بين الثقافات . ويقوم هذا التحالف على المشاركة (الشعورية او اللا شعورية الطوعية أو الاضطرارية ، العمدية او العارضة ، المطلوبة أوالالزامية) في **الفرص** التي تسنح أمام كل ثقافة في تطورها التاريخي . وسلمنا ، أخيراً ، بأن هذا التحالف يكون اكثر خصبا بمقدار ما يقوم بين ثقافات اكثر تنوعاً . أما وقد سلمنا بذلك ، فيبدو جيدا أننا كنا نجد أنفسنا أمام شروط متناقضة . لأن هذه **اللعبة المشتركة** ، التي ينتج عنها كل تقدم ، ينبغي أن تسفر ، في مدة قصيرة تقريبا ، عن مجانسة موارد

كل لاعب . واذا كان التنوع شرطاً ابتدائيا ، فينبغي الاقرار بتدنّي فرص الفوز كلما طالت اللعبة .

هذه النتيجة المحتمة لايوجد لها ، على مايبدو سوى علاجين . يكمن العلاج الأول في أن يحدث كل لاعب في لعبة **فروقاً تفاضلية** ؛ والأمر ممكن ، إذ أن كل مجتمع (« لاعب » نموذجنا النظري) يتألف من تحالف الفئات : الطائفية ، والمهنية ، والاقتصادية ، وأن الرهان الاجتماعي مكوّن من رهانات جميع هؤلاء الاعضاء المشتركين . والتفاوتات الاجتماعية أوضح الامثلة على هذا الحل . فلّم تترافق الثورتان الكبيرتان اللتان اتخذناهما مثالا النيوليتية والصناعية بتنويع الهيئة الاجتماعية فحسب ، كما لاحظ سبنسر ، بل باقامة اوضاع فرقية بين الفئات ايضا ، ولا سيما من الناحية الاقتصادية . لقد لوحظ منذ زمن طويل أن الاكتشافات النيوليتية سببت سريعا تمايزاً اجتماعيا مع نشوء تجمعات مدينية كبرى ، في الشرق القديم ، وظهور الدول والشيع والطبقات . وتنطبق الملاحظة نفسها على الثورة الصناعية ، المشروطة بظهور بروليتاريا ، والمفضية الى اشكال جديدة من استغلال العمل البشري . كنّا ميّالين حتّى الآن الى معالجة هذه التحولات الاجتماعية على أنها نتيجة للتحولات التقنية ، والى اقامة علاقة سببية بين هذه وتلك . فلو صح تفسيرنا ، لوجب التخلي عن علاقة السببية (مع التعاقب الزمني الذي تنطوي عليه) - كما يفعل العلم الحديث عادة - لصالح علاقة وظيفية متبادلة بين الظاهرتين . لنلاحظ بصورة عابرة أن الاعتراف بتطور استغلال الانسان للانسان على أنه ملازم تاريخي للتقدم التقني يحثنا على التزام نوع من الرزانة في تظاهرات الخيلاء التي تلهمنا اياها ظاهرة هذا التقدم التقني .

وأما العلاج الثاني فهو مشروط بالأول الى حد كبير : ذلك أنه يقوم على ادخال شركاء جدد ، طوعا أو كرها ، في التحالف ، وهم هذه المرة من الخارج ، و « رهاناتهم » مختلفة جدا عن تلك التي تميز التجمع الابتدائي . وقد جُرّب هذا الحل ايضا ، واذا كان لفظ الرأسمالية يسمح ، اجمالا ، بتعيين التحالف الاول ، فان تعبيري امبريالية واستعمارية سيساعدان على توضيح التحالف الثاني . فقد أتاح التوسع الاستعماري ، في القرن التاسع عشر ، لاوروبا الصناعية تجديد (وليس بالطبع لحسابها فقط) اندفاعة ربما كانت ستتجازف ، لولا ادخال الشعوب المستعبدة في الدارة ، بأن تخمد بسرعة اكبر بكثير.

في الحالتين ، نرى أن العلاج يرجع الى توسيع التحالف . إما بتنويع داخلي ، واما بقبول شركاء جدد ؛ وفي نهاية الأمر ، من الضروري دائما زيادة عدد اللاعبين ، أي العودة إلى تعقيد الوضع الابتدائي وتنوعه . ولكننا نرى ايضا أن هذه الحلول لايمكن الا أن تعيق السيرورة مؤقتا . فلا يمكن وجود استغلال الا داخل تحالف : بين الفئتين السائدة والمسودة ، توجد اتصالات وتحدث مبادلات . وعلى الرغم من العلاقة الوحيدة الجانب التي توحدهما في الظاهر ، يجب عليهما ، بصورة شعورية او لاشعورية ، أن يتشاركا في رهاناتهما ، وتدريجيا تميل الاختلافات التي تجعلهمامتعارضين الى التناقص . فالتحسينات الاجتماعية من جهة ، ووصول الشعوب المستعمرة تدريجيا الى الاستقلال من جهة ثانية ، تجعلنا نشهد سياق هذه الظاهرة ؛ وعلى الرغم من طول المسافة الباقية في هذين الاتجاهين ، نعلم أن الامور ستسير حتما في هذه الوجهة . في الحقيقة ، ربما يجب تفسير ظهور انظمة سياسية واجتماعية متخاصمة ، في العالم ، على أنها حل ثالث ؛ وقد

نتصور أن تنويعا ، متجددا كل مرة على صعيد آخر ، يسمح بالمحافظة الى ما لا نهاية ، من خلال اشكال متغيرة تثير دهشة الناس دائما، على هذه الحالة من فقد التوازن الذي يتعلق به بقاء البشرية البيولوجي والثقافي .

على أية حال ، يصعب أن نتصور على نحو غير متناقض ، سيرورة قد تلخص كما يلي : إن التقدم يتطلب تعاون الناس ؛ وفي اثناء هذا التعاون يتبينون تدريجيا تطابق الاسهامات التي كان تنوعها الابتدائي هو نفسه الذي يجعل تعاونها خصبا وضروريا .

ولكن واجب البشرية المقدس ، حتى لو كان هذا التناقض متعذراً حلّه ، يكمن في الاحتفاظ بحدّيه في الذهن ، وعدم اغفال احدهما لصالح الآخر حصراً ؛ وتجنب اقليمية عمياء تميل إلى وقف امتياز البشرية على عرق أو ثقافة أو مجتمع ؛ ولكن هذا الواجب يتمثل ايضا في العلم بأن أي جزء من البشرية لايملك صيغاً تلائم مجموع البشرية، وبأن البشرية التي تختلط في نمط حياة وحيد غير معقولة ، لأنها تكون عندئذ بشرية تتحول الى عظام .

ومن هذه الناحية ، ثمة عمل كبير أمام المؤسسات الدولية ، وعلى عاتقها مسؤوليات جسيمة وجميع هذه المسؤوليات اكثر تعقيداً مما يظن بعضهم . لأن مهمة المؤسسات الدولية مزدوجة ؛ قسم منها يتألف من تصفية ، والقسم الآخر يتكوّن من ضرب من الايقاظ . يجب عليها اولا أن تساعد البشرية ، وأن تجعل أقل ألماً وخطراً ، ماامكن ذلك، اختفاء هذه التنوعات الميتة ، الرواسب التافهة لأساليب التعاون ، الذي يشكل وجوده ، في حالة آثار عفنة ، خطر عدوى دائمة على الهيئة

الدولية . ويجب عليها ان تشذب ، وتبتر عند الحاجة ، وتسهل ولادة أشكال أخرى من التكيف .

ولكن ينبغي عليها ، في الوقت نفسه ، أن تتنبه تماما إلى أن هذه الاساليب الجديدة ، لكي تحظى بالقيمة الوظيفية للاساليب السابقة ، لايمكن أن تقلدها أو تصورها على النموذج نفسه ، دون أن تؤول إلى حلول تزداد تفاهة بحيث تفقد نجوعها في النهاية. ينبغي أن تعلم ، بالعكس ، أن البشرية زاخرة بالامكانات غير المتوقعة التي سيذهل كل منها الناس دائما ، عند ظهوره ؛ وأن التقدم غير مصنوع على الصورة المريحة لهذا « التشابه المحسّن » الذي نبحث فيه عن استراحة كسولة .ولكنه مليء بالمغامرات والشقاقات والفضائح . البشرية في صراع مستمر مع سيرورتين متناقضتين ، تميل احداهما الى اقامة التوحيد ، فيما ترمي الثانيةالىتوطيد التنوع أو تجديده.إنموقعكل عصر أوكل ثقافةفيالمنظومة والاتجاه الذي تجد البشرية نفسها بمقتضاه مرتبطة بهذه المنظومة ، هما على صفات معينة بحيث تنطوي في نظرها احدى السيرورتين على معنى ، فيما تبدو الثانية نفيا للأولى . ولكن القول ، كما قد يميل بعضهم الى ذلك ، إن البشرية تتفكك في الوقت نفسه الذي تتكون فيه ، ينتج ايضا عن رؤية ناقصة.لأنالأمريتعلق،علىصعيدين وعلىمستويين متعارضين، بطريقتين مختلفتين من طرق **التكوّن** .

إن ضرورة المحافظة على تنوع الثقافات ، في عالم مهدد بالرتابة والتشابه ، لم تغب بالطبع عن بال المؤسسات الدولية . وينبغي عليها ايضا أن تدرك أن تعهد التقاليد المحلية ومنح مهلة للازمنة المنصرمة لايكفيان لبلوغ هذا الهدف فواقعة التنوع هي التي يجب انقاذها ، وليس المحتوى التاريخي الذي اعطته لها العصور ، التي لايمكن أن

يستمر أي منها الى مابعد انقضائه . ينبغي اذن الاصغاء الى القمح الذي ينبت ، وتشجيع الامكانات الخفيـــة ، وايقاظ جميـــع الميول والاستعدادات للعيش المشترك ، التي يدخرها التاريخ ؛ كما ينبغي أن نكون على استعداد للنظر . بدون دهشة وبدون نفور وبدون تمرد ، في ما ستقدمه اشكال التعبير الاجتماعية الجديدة المشار اليها ، من أمور غير مألوفة .

التسامح ليس موقفا تأمليا . يوزع التساهلات على ماكان أو ماهو كائن . بل هو موقف دينامي يكمن في توقع مايريد أن يكون وفهمه وتشجيعه . تنوع الثقافات البشرية وراءنا وحولنا وأمامنا . والمطلب الوحيد الذي يمكن ان نوردْ بالنسبة إليه (مولّد واجبات متناظرة بما يتعلق بكل فرد) هو أن يتحقق باشكال يكون كل منها اسهاما في كرم الاشكال الأخرى الاعظم .

* * *

الفهرس

نظرات مستقبلية

التنظيم الاجتماعي

الميثولوجيا والطقوس

الأنسية والأنسانيات

* * *

الأنثروبولوجيا البنيوية